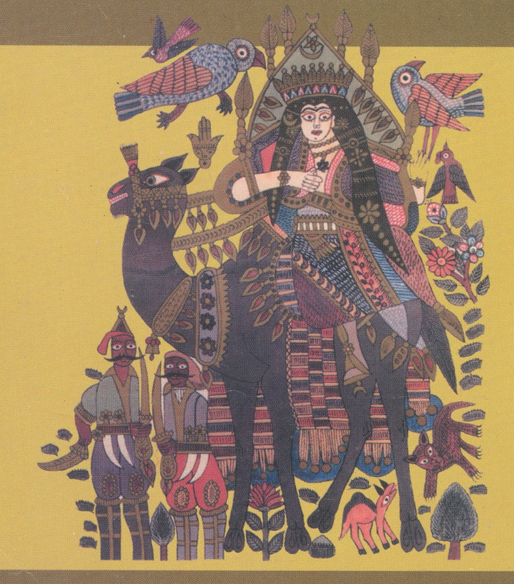


الآخر في الثقافة الشعبية

الفولكلور وحقوق الإنسان

مساهمة في عقد الأمم المتحدة لتعليم حقوق الإنسان ١٩٩٥



سيد إسماعيل ضيف الله

تقديم

د. أحمد مرسي



الآخر في الثقافة الشعبية

الفولكلور وحقوق الإنسان

تأليف
سيد إسماعيل ضيف الله

تقديم
د. أحمد مرسي

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

---

٩ شارع رستم – جاردن سيتي – القاهرة
الرقم البريدي ١١٥١٦ ص. ب ١١٧ مجلس الشعب – القاهرة
تليفون ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)
فاكس ٧٩٢١٩١٣ (٢٠٢)
e.mail:
cihrs@soficom.com.eg

إهداء

إلى روح أبي

وإلى أمي وإخوتي

وإلى الجميلتين في الزمن القبيح:

أمينة رشيد ومديحة دوس

وإلى الابتسامة الغائبة عن قسم اللغة العربية

بآداب القاهرة د. ألفت الروبي.

الآخر في الثقافة الشعبية

تأليف: **سيد إسماعيل ضيف الله**

الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

٩شارع رستم جاردن سيتي القاهرة
تليفون : ٧٩٤٦٠٦٥ - ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)
فاكس : ٧٩٢١٩١٣
العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
E.mail:cihrs@soficom.com.eg
الصف الالكتروني:مركز القاهرة: **هشام السيد**
غلاف وإخراج: مركز القاهرة : **أيمن حسين**
رقم الإيداع بدار الكتب : ٨٨٥٩ / ٢٠٠١
الترقيم الدولي :

تقديم

سيد إسماعيل ومغامرته



د. أحمد مرسي

هـذه دراسة لشاب شيخ، فيها من روح الشباب وحماسه، وفيها من قدرة الشباب على المغامرة والمخاطرة، وفيها أيضا من حكمة الشيوخ ورصانتهم، وفيها من قدرتهم على التأمل وإمعان النظر..

ولعلي أحسد "سيد إسماعيل" على ارتياده هذا الموضوع الذي يحتاج إلى أولي العزم من الباحثين والمفكرين الذين أفنوا عمرهم في الاستقراء والاستقصاء، وفي البحث والتأمل..

أحسده لأنني أتذكر -وكنت أصغر سنا منه بقليل آنذاك- عندما اخترت موضوعا للتسجيل لدرجة الدكتوراه مشابها في طبيعته للموضوع الذي غامر "سيد" بالخوض فيه. حينئذ ذهبت إلى أستاذتي المرحومة الأستاذة الدكتورة سهير القلماوي، أعرض الأمر عليها لتشير عليّ بما تراه، قبل أن أقوم بعرضه على أستاذي المرحوم الدكتور عبد الحميد يونس الذي كنت أدرس معه.

تركتني أستاذتي أتحدث عن الموضوع متحمسا له بالطبع، وظلت تنظر إليّ نظرة الأم الحانية -وقد كانت أستاذة وأما- وما أن انتهيت، إذا بها -رحمها الله- تقول لي، والنظرة الحانية تزداد تدفقا وتألقا:

"يا أحمد .. يا إبني .. هذا موضوع تختم به حياتك العلمية".

فتوقفت عن التفكير في الموضوع.. لكنني ظللت طوال تلك السنوات أفكر فيه، وأقرأ، وأجمع مادة، وأحلم بإنجازه.. وربما حققت ذلك يوما.. المشكلة أن

الإنسان لا يعرف متى ينبغي عليه أن يختم حياته..!!

يقول "سيد إسماعيل" إن هذه الدراسة عن "الآخر في الثقافة الشعبية" - العربية بالطبع- تسعى إلى إجراء حوار حقيقي مع الجماعة الشعبية بغرض الكشف عمن تعتبره آخر بالنسبة لها. وكيفية تشكله وأسباب ذلك". وهو في تحديده لصفة الشعبية يرى أن "الإطار الموحد من الفكر والسلوك، والثقافة الموروثة هو الشرط الأساسي لإطلاق صفة الشعبية على جماعة ما".

إنه يدخل -في الحقيقة- بذلك مباشرة إلى عقل الجماعة أو المجتمع ليرى كيف ترى الجماعة نفسها، وكيف ترى غيرها؟! كيف تميز هويتها؟! وكيف تميز هوية الجماعة الأخرى، مدركا أن أي جماعة إنما تعتمد في تعريفها لهويتها ورؤيتها لذاتها على هوية الآخرين. كما أنها تتحقق من خلال انعكاس الهوية الأخرى عليها، وتأثرها بها، وتأثيرها فيها.

وهو عندما يدخل -كما ذكرنا- مباشرة إلى عقل الجماعة أو المجتمع إنما يعني بهذا العقل الإطار الفكري السائد، والقيم وأنماط السلوك، التي تتبناها الجماعة أو المجتمع، والتي تشكل هذا الإطار الفكري من ناحية، ثم تعود لتتأثر به من ناحية أخرى.

وعلى ذلك لا يصبح هذا العقل أمرا موروثا ناشئا عن جوهر لا يتغير، تحدده الغريزة، أو بنية ثابتة تصوغها النظرة، وتستعصي على التحول أو التغير، وإنما هو في حقيقته حصيلة مجموعة كبيرة من العوامل الاجتماعية، والثقافية، والسياسية، والاقتصادية، تتبلور في النهاية كي تعطي ملامح عامة يصح الاعتماد عليها عند التحليل والتعميم.

و"سيد إسماعيل" متنبه إلى حد كبير إلى أن الخبرات المشتركة التي يحصلها الإنسان، ومن ثم الجماعة تكوّن في النهاية بنية تصوغ رؤية الإنسان لنفسه،والجماعة لذاتها، وللكون والحاجات والعلاقات الإنسانية من ناحية، كما تشكل أيضا -في الوقت ذاته- مرجعا للتفسير، ودليلا للسلوك، وإطاراً للانتماء.. بمعنى أنها هى التي تكوّن وعيا اجتماعيا ثقافيا ديناميا، يمكن تسميته مجازا بعقل الجماعة أو المجتمع.

إن هذه الدراسة محاولة لفهم الآخر.. أو لفهم الذات، إن شئنا الدقة في التعبير.

هذا الآخر الذي تحاول الدراسة فهمه.. هو نقيضي، وشرط وجودي أو العكس.. وهذا الآخر في حالتنا قد يكون شريكا أو غريبا.. وقد يكون صديقا وقد يكون عدوًا.. وهذه الثنائية قد تخفت حدتها أو تزداد، وقد تبدو ظاهرة واضحة للعيان أو تكمن فتبدو خافية غير مرئية أو محسوسة، تبعا لعوامل كثيرة داخلية وخارجية، وتبعا لشروط اجتماعية وتاريخية متعددة.

على أية حال، إنها ثنائية موجودة تحتاج إلى تأمل وتدبر؛ ذلك أن فهم الآخر يستلزم توفر رؤية عقلانية عميقة عن الذات أولا. وهذه الرؤية العقلانية المتعمقة، هى في جوهرها، رؤية نقدية بالضرورة، للتاريخ، ماضيا وحاضرا، ومستقبلا.. هى رؤية تعتمد نظرة واقعية، لا تفرط في تمجيد الذات أو التحقير من شأنها، ولا تبالغ في الإعلاء من شأن الآخر، أو التهوين من أمره. ويقتضي هذا بالضرورة -وهو ما تنبه إليه "سيد إسماعيل" -الحذر من توظيف الثقافة/ الفكر لصالح طبقة أو قوى اجتماعية تمتلك السلطة، والتنبه إلى الشروط الاجتماعية الثقافية الجديدة التي تحكم حركة المجتمعات ونزوعها إلى تحقيق ذاتها حرة، تحقق العدل، والعيش في سلام مع نفسها ومع غيرها.. ومع الآخر.. أو الآخرين..

ويذكر "سيد إسماعيل" أن اختياره "للسيرة الهلالية" التي ما زالت تروى، قام على أساس أنها تصلح نقطة ارتكاز لاختبار صورة الآخر عند الجماعة الشعبية اعتقادا منه -وهو محق في ذلك إلى حد كبير- أنها تحمل نسقا معرفيا وقيميا مازالت الجماعة الشعبية تتبناه، ومن ثم تحرص على استمراره فنيا، وقيميا، ولعلي أضيف سلوكيا أيضا. كما يرى -وهو محق مرة أخرى في استنتاجه- "أن عوامل استمرارها كامنة في خصائصها الفنية، وفي استيعابها وتجسيدها للهم الأساسي عند الجماعة الشعبية من خلال نهايتها المأساوية.. وهى تعرّض الجماعة للفناء بسبب الصراع الداخلي".. ربما كانت كلمة "الفناء" غير معبرة هنا، لأنه يصعب أن تفني الجماعة .. قد تتكسر.. تنهزم.. تفقد

الرؤية السليمة أو تنجرف عن الطريق حينا.. تتعرض لعوامل الفناء.. لكنها تستعيد دوما ذاتها ورؤيتها الصحيحة.. ربما يطول الوقت، ويصبح الثمن فادحا، لكن إرادة الحياة أقوى بالتأكيد ..!

ويطرح "سيد إسماعيل" كثيرا من الأسئلة التي تحتاج إلى إجابات متعددة لأنه يصعب أن تكون هناك إجابة واحدة لكل سؤال. كما يثير كثيرا من القضايا التي تحتاج أيضا إلى مناقشات واسعة، لأنها تحرك مياهاً راكدة، وتفتح نوافذ طال إغلاقها.

هل أقول إنني سعيد بمغامرة "سيد إسماعيل"..

نعم أنا سعيد بها، حَفِيٌّ بصاحبها، رغم اختلافي معه في بعض الأمور، وهذا أمر طبيعي.. يؤكد ثراء المغامرة، ويحسب لسيِّد..

لا أدري، ما إذا كان من حقي أن أقول لسيد إسماعيل، اكتب، وغامر، ودعنا نختلف، فهذا دليل حياة، وتعبير عن الاحترام.. احترام للمغامرة، وللحرية..

أعتقد أن هذا من حقي..

أحمد علي مرسي

أما قبل



رعاة البشر

عند الإقدام على فعل "الكتابة" نرى من الضروري الوقوف على هذا المفهوم، حيث تنبغي الإشارة عند تناول مفهوم "الكتابة" إلى أننا بصدد مؤسسات اجتماعية وليست مؤسسة اجتماعية واحدة، ذلك أن "الكتابة الفلسفية" و"الكتابة العلمية" و"الكتابة الأدبية" و"الكتابة السياسية" وكذلك "الكتابة في الدراسات الشعبية"... الخ تمثل كل منها مجالا من مجالات الكتابة ننظر إليه بوصفه مؤسسة اجتماعية في حد ذاته، تندرج تحتها "النصوص" التي يمثل كل منها جنسا من أجناس مؤسسته الاجتماعية، غير أن أيا من هذه المجالات لا يعمل بمعزل عن الإطار الاجتماعي الحاكم لهذه المؤسسات الساعية لتحقيق أغراضها المؤسساتية المنوطة بها. فأعراف وشفرات كل مجال من مجالات الكتابة تختلف فيما بينها نظراً للطبيعة النوعية لكل مجال، لكنها تتفق في الغرض البعيد وهو الحفاظ على الكيان المؤسساتي الذي يمليه الوضع الاجتماعي الراهن، ومن ثم تتخذ العلاقة بين أي مجال من مجالات الكتابة ونصوصه شكل الصراع (السلطة/ المقاومة) حيث تغدو "الكتابة في مجال الدراسات الشعبية" مثلا، بوصفها مؤسسة اجتماعية تفرض شفراتها وأغراضها ومصطلحاتها ورؤاها.. الخ سلطة تحاول بعض الاجتهادات مقاومتها لتقديم رؤية مختلفة تتميز بها، كما تحاول اجتهادات أخرى تدعيم

أعراف سلطة الكتابة في هذا المجال بغرض موالاة السلطة في مجالها، ومن ثم يكون من الطبيعي أن تكافئ كل سلطة في مجالها الاجتهادات الموالية لها، وأن تقمع في المقابل الاجتهادات المقاومة لها. وإذا كانت أشكال المكافأة معلنة وظاهرة للعيان في صورة ترويج للاجتهادات الموالية، والترقي الصاروخي لأصحابها، وتحسين مستواهم الاقتصادي والاجتماعي.. الخ حتى يعدوا إعدادا جيدا لدورهم المنتظر، ويتوجوا كسلطة في مجال كتاباتهم، فإن أشكال القمع بطبيعة الحال تتخذ أشكالا خفية، غالبا، تبدأ بمحاصرة النشر أو منعه حسب درجة التمرد على أعراف وشفرات مجال الكتابة، وقد تصل العقوبة إلى حد التهميش والتغييب للنصوص المقاومة وصاحبها، غير أن أخطر أشكال القمع هو قمع الكاتب لذاته حين يتجسد في الخوف مما يشتم فيه رائحة لا تستريح لها سلطة مجال كتابته.

إذن يتجاوز مفهوم "الكتابة" هنا القدرة عليها إلى القدرة على الانتماء إليها، بوصفها مؤسسة تتيح لأفرادها وسائط متعددة تساعدهم على الانتاج/ الإبداع، كل في مجاله لتحقيق أغراض محددة سلفا هي أغراض المؤسسة الكتابية، حيث تفتح المؤسسة الكتابية بابها لأبنائها بدءا من تعليمهم الألفبائية، ثم تزويدهم بتراكم معرفي مكتوب، تتدخل في إتاحة بعضه وإخفاء البعض الآخر بوسائل كثيرة. ثم في مرحلة لاحقة تساعدهم على الانتقال من مرتبة المستهلكين لقيمها ومعارفها إلى منتجين لها بما تتيحه لهم من إمكانيات نشر موظفة لخدمتهم، ثم تأتي مرحلة التوزيع إذ يكون أحد المعايير التي تقيس بها المؤسسة الكتابية نبوغ أبنائها في الترويج لقيمها ومعارفها، لتختار النابغ منهم ليكون سلطة كتابية، ويتحول "الكتابيون" إلى حاشية تتحاشى إثارة غضب كبيرهم، والسعي لاسترضائه، أملا في التدرج والاقتراب منه بغرض إزاحته، وتتعدد وسائل التدرج بدءا من "المسكنة" و"الدحلبة" و"النفاق" لتكتمل الدائرة بـ "المؤامرة" التي غالبا ما تفضي إلى "الإطاحة" برأس من رءوس المؤسسة الكتابية، فتتبدل الشخوص دون أن يعترى المؤسسة قلق أو وهن لأنها تشبه في

حالها هذه الكائنات الخرافية التي إذا ما فقدت أحد أعضائها استبدلته في الحال بعضو أقوى وأشد.

تلك هي خطوات اللعبة التي نص عليها قانون المؤسسة الكتابية، أما أغراضها فهي بالأساس تجميع كل الخيوط في يد واحدة هي بطبيعتها الأقوى والأبطش. والمستفيد الأول من بقاء الوضع على ما هو عليه من تناحر على الفتات وتكالب على الكراسي وتزييف وعي الشفاهيين، وهم الأغلبية، لأنه يندرج تحتهم الأميون، أنصاف المتعلمين، المتعلمون المغيبون، بالإضافة إلى الكتاب المتعاطفين مع الشفاهين، إما لفشلهم في لعبة المؤسسة الكتابية، وإما لفشل المؤسسة الكتابية في احتوائهم.

وسلطة الكتابة -من وجهة نظري- هي نفس السلطة التي رصدها التاريخ لوظيفة "الحاجب"، إذ غدت المؤسسة الكتابية امتدادا وظيفيا لما كان يمثله "الحاجب" بالنسبة إلى "السلطان" من ناحية، وبالنسبة "للرعية" من ناحية أخرى، إذ لعب "الحاجب" دورا كبيرا في أنظمة الخلافة الإسلامية، وفي أغلب أنظمة الحكم التي عرفت هذه الوظيفة، ذلك أن الحاجب له من السلطة ما يمكنه من أن يتحول هو نفسه إلى السلطة الفعلية، ويغدو سلطانه مجرد "ديكور"، فالحاجب يسمح للبعض بالدخول على السلطان ويحجب عنه البعض الآخر، يعرض عليه من أمور الدولة ما يشاء، وغالبا ما يكون مقربا للسلطان يصور له الأمور على الوضع الذي يريده هو، وليس هذا هو دوره فحسب. إذ عليه أن يُعمِل فكره في تنفيذ تدابير السلطان، فيخفف عنه آلامه ويحقق له أحلامه.

والحقيقة أن هذه المسألة تتجاوز أي تفسير يحاول أن يقصرها على كاتب فرد أو حتى تيار فكري بعينه إلى الدرجة التي يمكن معها القول أنها خصيصة جوهرية للثقافات العالِمة بتعبير محمد عابد الجابري، والتي توسم بأنها ثقافات رفيعة، وتكمن هذه الخصيصة في كونها اعتادت إقصاء ما أسمته بالثقافة الشعبية أو بثقافة العوام، والتي توصف في سياقات معينة بالثقافات

الوضيعة ومن ثم تكال لها الاتهامات كيلا باعتبارها رمزا للماضي المتخلف أو المعوق الرئيسي لإحداث أي نهضة.

والمفارقة ليست في تفرقة العقل الحداثي بين الفكر المتوحش والفكر المتحضر، تلك الثنائية التي تظهر بمسميات عديدة غير متطابقة في الغالب مثل "الثقافة الشعبية" و"الثقافة العالمة" و"المجتمعات التقليدية" و"المجتمعات الحداثية" .. الخ.، لكن المفارقة تكمن في أن العقل الحداثي يوجه خطابه النهضوي بصفة عامة والحقوقي بصفة خاصة إلى أصحاب الثقافات الشعبية وشعوب المجتمعات التقليدية مطالبا إياهم بالامتثال لدعوته!!

وتأتي المفارقة من فعل الإقصاء/ المخاطبة. ونستدل على ذلك بشرعة حقوق التي أنتجها العقل الحداثي الغربي، فمن ناحية أولى خرج الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ١٩٤٨ من هيئة الأمم المتحدة التي تضم ١٨٢ دولة في حين توجد ما بين ثمانية آلاف إلى عشرين ألف[1] مجموعة إثنية تعاني من الإقصاء خاصة على المستوى الثقافي. فلم يستمد العقل الحداثي الأوروبي مشروعية صياغة إعلان عالمي لحقوق الإنسان من استناده للنظر في النماذج الثقافية المخالفة أو المختلفة عن مشروعه الثقافي وإنما استمدها من مطالبته تلك النماذج الثقافية غير الغربية بالاقتداء به وتبعيته وقياس تلك النماذج الثقافية على نموذجه الثقافي. وذلك استنادا لخروج الأطراف الرئيسية المؤسسة للنظام الأممي الجديد من الحرب العالمية الثانية منتصرة مما دفعها للنزوع نحو التمركز حول الذات الغربية.

ومن ناحية ثانية فقد تجلى أثر ذلك في الإعلانات والمواثيق الدولية التي خاطبت(الدولة القومية) ذات المعالم الجغرافية والمؤسساتية المحددة وهو النموذج السياسي الغربي وقتئذ، خاطبت الدولة القومية لتلزمها بالحفاظ على حقوق الإنسان. في حين أن مفهوم "الشعوب الأصلية" -والتي كان يسميها الغرب الشعوب البربرية والهمجية- "لا يكاد يحضر في التشريع الدولي بما في ذلك المواثيق الدولية كموضوع يفترض حماية حقوقه وبالأحرى كمخاطب

معني بتلك الحقوق[٢].

لكن مساءلة العقل الغربي الحداثي لذاته من خلال تفككيه لبعض مفاهيمه القديمة (الحداثية) خاصة مفهوم المركزية الأوروبية عبر عدد من الإسهامات الفكرية ما بعد الحداثية Post- Modernism كان لها أثرها على شرعة حقوق الإنسان،حيث بدأ تغيرُ ما في النظر للآخر صاحبه حضور نسبي له في التشريع الدولي بمسماه الجديد "الشعوب الأصلية" حتى أن الجمعية العامة للأمم المتحدة أصدرت قرارا باعتبار عام ١٩٩٣ عاما للسكان الأصليين ثم قرارا آخر بعقد عالمي للسكان الأصليين[٣].

ومن هنا تأتي أهمية النظر في المأثورات الشعبية باعتبارها حاملة لنسق معرفي وقيمي أنتجته جماعتنا الشعبية وأخذت تعيد إنتاجه كلما دعتها الحاجة التاريخية والمجتمعية لذلك. إن النظر نقيض الإقصاء، وإذا كانت المخاطبة المستندة على الإقصاء قد مثلت مفارقة. فإن استناد الخطاب الحقوقي على النظر في ثقافة من يخاطب ضرورة معرفية واجتماعية.

ومثلما أثر التغير الذي طرأ على صورة الآخر في العقل الغربي الحداثي على التشريعات الدولية متمثلة في إعلان كريوكا وميثاق الأرض للشعوب الأصلية واتفاقية منظمة العمل الدولية رقم ١٦٩ بشأن الشعوب الأصلية والقبلية[٤]. فإنه من غير المستبعد أن يؤثر النظر إلى صورة الآخر في الثقافة الشعبية في كيفية صياغة الخطاب الثقافي، وتحديد وربما التقليل من معوقات التواصل الذاتية والمجتمعية. شريطة أن ينتفي عن هذا التحول الناتج عن النظر للآخر شبهة التوظيف بغرض الاحتواء للوصول للتجانس، فثمة شبهة تطول تحولات الغرب لنظرة "الآخر" أنها تحولات في طريقة تحقيق الهدف الأبعد وهو فرض النموذج الغربي ثقافياً وإنسانيا على دول الأطراف بتعبير سمير أمين. ولهذه الشبهة تجلياتها في علاقة الآخر النخبوي والجماعة الشعبية.

لهذا كان اختيارنا للسيرة الهلالية لتكون نقطة ارتكاز للنظر لصورة الآخر

عند الجماعة الشعبية وذلك لاعتقادنا بأنها تحمل نسقا معرفيا وقيميا مازالت تتبناه الجماعة الشعبية إلى حد بعيد، ومن ثم تحرص على استمرارها فنيا وقيميا.

وليس معنى ذلك أن عدم استمرار باقي السير الشعبية راجع لعدم استمرار نسقها القيمي وإنما معناه أن عوامل استمرار السيرة الهلالية كامنة من ناحية في خصائصها الفنية ومن ناحية ثانية في استيعابها وتجسيدها للهم الأساسي عند الجماعة الشعبية من خلال نهايتها المأساوية وهو تعرض الجماعة للفناء بسبب الصراع الداخلي. وكأن الجماعة الشعبية استعاضت بها عن السير الأخرى المنسية (المدونة) وكثير من المأثورات الشعبية وذلك بتحميلها العديد من قيم تلك السير والمأثورات لتظهر في شكل نسق قيمي في السيرة الحية.

ومن ثم تسعى هذه الدراسة "الآخر في الثقافة الشعبية" إلى إجراء حوار حقيقي مع الجماعة الشعبية بغرض الكشف عمن تعتبره "آخر" بالنسبة لها، وكيفية تشكله وأسباب ذلك. لاسيما أن مبحث "الآخر" يعد من أكثر الموضوعات التي لاكتها ألسنة المثقفين في الندوات وعلى المقاهي وسطّرتها أقلامهم في الدوريات والكتب للدرجة التي جعلتني أتصور أن كل الموضوعات المثارة على الساحة الثقافية العربية إما أنها تنطلق من مقولة "الآخر" أو تفضي إليها. ومن عجب أن المثقفين احتجزوا هذا الموضوع لحسابهم الخاص فلم يبحث إلا في إطار الثقافة الرسمية ومن منطلقاتهم الفكرية ومواقعهم الأيديولوجية.

تشتمل الدراسة على مقدمة وبابين وخاتمة:

أما قبل: رعاة البشر!!

الباب الأول: نحو تحديد للمفاهيم والعلاقات

"الجماعة الشعبية – المثقف– السلطة"

الباب الثاني: الآخر في دفتر أحوال الجماعة الشعبية

الآخر السلطوي

الآخر الديني

الآخر النوعي

الآخر الاستعماري

الخاتمة: أما بعد، رعاة البشر!!

وقد قصدنا من هذا الترتيب أن نؤكد على أن ما أوضحناه في الباب الأول من مغالطات في المفاهيم الثلاثة المطروحة يمكن بالكشف عنها تبين طبيعة العلاقات القائمة بينها. ومن ثم تمثّل هذه العلاقات مركزا تتبلور فيه صورة "الآخر السلطوي" لدى الجماعة الشعبية. وتمثل صورة " الآخر السلطوي " العنصر المهيمن الذي يشكل بدوره أنواعا أخرى من "الآخر" تختلف درجة آخريتها باختلاف مواقعها في منظومة الآخرية، وذلك بمدى أهميتها وأثرها على/ وتأثرها بـ "الآخر السلطوي". فأثر "الآخر السلطوي" في تشكيل وإبراز صورة الآخر النوعي يختلف عن أثره في تشكيل صورة الآخر الديني كما سيتضح بالتطبيق على السيرة الهلالية ، بصفة أساسية، باعتبارها نصا مركزيا في الثقافية الشعبية ومعادلا فنيا للواقع العربي في ماضيه وحاضره. تدعمها أشكال أخرى من أشكال التعبير الشعبي كالأمثال والأغاني الشعبية والنكات الشعبية. لكن ما نود تأكيده أن العلاقة ليست علاقة إملاء من الآخر السلطوي على الجماعة الشعبية لتشكل صورة ما عن المرأة أو عن اليهود أو الأقباط بقدر ما هي علاقة صراع بين ما تختزنه الجماعة الشعبية من موروثات وما تطرحه السلطة سواء عبر الثقافة الرسمية أو الثقافة الجماهيرية.

وفي الخاتمة، نحاول أن نقدم إحساس جيل التسعينات الذي أنتمي إليه تجاه هذه العلاقات وهو إحساس يغلب عليه اليأس من إحداث تغيير جذري في العلاقة بين الجماعة الشعبية والمثقف والسلطة وما يترتب عليها من علاقات على مستوى الداخل والخارج لاسيما أن هذا الجيل تحاصره دائرة

المقايضة التي تقتضي استمرار منظومة الآخرية التي يسعى لتثبيتها "رعاة البشر" عبر استنساخ أشباههم من الشباب.

إن الحلم "بتوطين" حقوق الإنسان مشروع، بل وممكن إذا ما استطاع جيل التسعينات كسر دائرة المقايضة وأصاخوا السمع إلى الجماعة الشعبية وأعادوا تقييم الأمور بعيون البشر لا بعيون "رعاة البشر" .

وأخيراً، فلا شك أنني مدين لأستاذي د. سيد البحراوي بالكثير.

أما أساتذتي د. أحمد مرسي، د. أحمد شمس الدين الحجاجي، د. عبد المنعم تليمة، فقد كانوا دائما بالنسبة لي ثلاثة دروس أحاول تعلمها وهي على الترتيب: التسامح، الحب، التفاؤل.

سيد إسماعيل

القاهرة

٢٠٠٠/٩/١

الفصل الأول



نحو تحديد للمفاهيم والعلاقات

(الجماعة الشعبية- المثقف- السلطة)

جَمَل حَدَاه ألم تحت الحمِل مًداري
لا الجَمَل بيقول آه ولا الجمًّال بيه داري
قول، دَاري على بلوتك ياللي ابتليت دَاري
من موال مصري

يبـدو أن المفاهيم Concepts هي البوابة الشرعية التي ينبغي الولوج منها لأي علم أو لأي مجال فكري، ومن ثم نعتقد أن العلم إنما حقق ما حققه من إنجازات ليس لشئ إلا لأن لكل فرع منه منظومة من المفاهيم التي يتم الانطلاق منها إلى آفاق أرحب، وأغوار أعمق تتباين بتباين الزمان والمكان. إن المفهوم Concept بمثابة نقطة البداية الطبيعية، لكن لا يتحتم أن يكون المستقر الذي ترتضيه كل العقول، إذ يحق لأي عقل أن يختلف مدعما اختلافه بطرح منظومة أخرى من المفاهيم أو اكتشاف علاقات جديدة بين المفاهيم التي انطلق منها.

وإذا كان هذا هو حال العلوم الطبيعية التي تكاد تنعدم فيها نوازع وأهواء الباحثين في أغوارها، فإن الحال في العلوم الإنسانية أشد مدعاة للاختلاف، ذلك أن الصلة بين الباحث وموضوع بحثه تبدأ منذ اللحظة الأولى التي يحدد فيها الباحث موضوع بحثه، والمنهج الذي ينظر إلى ذلك الموضوع من خلاله، وصولا لرؤية محددة تجاه هذا الموضوع، والحقيقة أنه في كل هذه الخطوات إنما يعكس ذاته وعلاقاتها بالذوات الأخرى التي قد تتفق أو تختلف معه في منطلقاته ومن ثم رؤيته.

١- الجماعة الشعبية

تتعدد استخدامات مصطلح الشعب People بتعدد المداخل إليه، فيتسع مرة حتى يتساوى مع مصطلح الأمة Nation ويضيق أخرى ليعني الفلاحين أو الطبقة العاملة مثلا. وإطلاق المصطلح على هذه الجماعة أو تلك يعني ضمنيا:

١- الاشتراك في اللغة

٢- أو الاشتراك في الأرض

٣- أو الاشتراك في سمات ثقافية واجتماعية [١]

إذن، تختلف دلالة مفهوم "الشعب" باختلاف السياق الذي يُطرح فيه، فالخطاب السياسي مثلا يستخدم الكلمة بمعناها الشامل، فالشعب المصري كلمة تعني كل من يتمتع بالجنسية المصرية، وليس هذا هو الحال دائما في الدراسة الشعبية، إذ نجد تباينا في تحديد المفهوم، فهناك ثلاثة آراء ينظر كل منها لمفهوم "الشعب" من زاوية محددة:

■ الرأي الأول: يتفق هذا الرأي مع المعنى الواسع للكلمة، إذ تشمل كل أبناء الشعب الواحد على اختلاف مستوياتهم الثقافية والاجتماعية. إذ وفقا لهذا الرأي يحمل كل إنسان على مستوى وعيه أو لا وعيه قدرا من الشعبية قل أو كثر، ومن ثم ينسحب عليه مفهوم "الشعب".

■ الرأي الثاني: يحدد هذا الرأي مفهوم "الشعب" استنادا للتقارب الفكري والاجتماعي بغض النظر عن تجمعهم في مكان واحد، إذ ينتج عن هذا التقارب الفكري والاجتماعي ممارسات حياتية وأشكال تعبير شعبية.

■ الرأي الثالث: يرى أن الجماعة الشعبية هي تلك الجماعة المرتبطة بالأرض القديمة وتعيش في إطار موحد من الفكر والسلوك والثقافة المتوارثة.

ونعتقد أنه ليس من المنطق في شئ أن نقبل جميع الآراء على اختلافها حتى نرضي جميع الأطراف بدعوى توسيع مجال الدراسات الشعبية [٢]. ذلك أنه يمكن تصور جماعة شعبية في إطار موحد من الفكر والسلوك والثقافة المتوارثة غير أن المتغيرات الاجتماعية دفعتها للتفرق (كالرحيل من الريف للمناطق الشعبية العشوائية بالمدن)، حيث نجد أفراد هذه الجماعة الشعبية

يحافظون على إطارهم الموحد من خلال تجمعات شعبية هامشية، تدفعها هامشيتها لمزيد من التقارب. مثل هذه التجمعات الشعبية الهامشية تصلح أن تكون موضوعا للدراسة الشعبية، لكن لا نتصور أن ثمة ضرورة لإضفاء صفة "الشعبية" على كل ذي حس شعبي، وإلا وجدنا أنفسنا نجعل من بعض "النخبة" موضوعا للدراسة الشعبية!!

إذن، يعد الإطار الموحد من الفكر والسلوك والثقافة المتوارثة هو الشرط الأساسي لإطلاق صفة "الشعبية" على جماعة ما، يليه في التحديد الارتباط بالأرض القديمة (الريف) أو (الصحراء).

والحقيقة أن مفهوم "الجماعة الشعبية"، أعم وأشمل من مفهوم آخر مطروح هو "الطبقات الشعبية"، فضلا عن عدم دقة إطلاق مصطلح "الطبقات" منتزعا من سياقه المعرفي الماركسي، على فئات أو طوائف في فترة تاريخية معينة، مثل "أهل الحرف والصنائع وصغار التجار والباعة والسوقة والسقائين والمكارين والمشاعلية حتى نصل إلى أدنى شريحة من شرائح "الطبقة الشعبية" ممن لا عمل لهم من العاملين نحو الشطار والعيارين والحرافيش والمناسر" -كما تقول الباحثة د. محاسن الوقاد (٣).

إن الركن الركين للجماعة الشعبية بوصفها كيانا اجتماعيا منتجا ومتلقيا لثقافة ذات ملامح محددة هو الفلاح ساكن الريف والبدوي ساكن الصحراء، يُضاف إليها أهل الحرف والصنائع المذكورة أعلاه من سكان المدن. وجدير بالإشارة ما أوردته الباحثة -د. محاسن- أثناء تقصيها لمفهوم الطبقات الشعبية، إذ يسحب أحد التعريفات هذا المفهوم على جميع الرعايا لا يستثنى منهم إلا رجال القلم، والبعض الآخر عرفهم بأنهم جميع الرعايا من سكان المدن باستثناء رجال القلم"(٤)

الجماعة الشعبية موضوعا للدراسة:

شهد القرن الثامن عشر اهتماما بـ "الإنسان" يشمل مختلف جوانبه الفسيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية.. الخ، وقد ظهر أثر ذلك على الاهتمام بالفولكلور بوصفه حكمة الشعب ومعارف الناس، إذ "حدثت موجتان عظيمتان من الاهتمام بالفولكلور، إحداهما تلك التي صاحبت حركة اكتشاف الإنسان لنفسه (حركة النهضة)، والأخرى رافقت حركة اكتشاف الإنسان المفكر للرجل العادي (الثورتان الفرنسية والصناعية)"(٥).

لقد كانت المدرسة الرومانسية بمثابة الخلفية المعرفية لنشوء علم الفولكلور، إذ يعد تأسيس الأخوين جاكوب جريم (١٧٨٥-١٨٦٣) وويلهم جريم (١٧٨٦- ١٨٥٩) لعلم الفولكلور بمثابة ترجمة عملية وحصيلة لما شهده هذا القرن من انبعاث للقوميات في أوربا لتكوين دول حديثة، ومن ثم ارتبط الفولكلور بوظيفة ذات طابع ظرفي تاريخيا، وهي إذكاء الروح الوطنية والقومية لدرجة أن الرومانسيين سمحوا لأنفسهم بعمل تغييرات سواء بالإضافة أو الحذف لتحقيق الغرض المحدد سلفا للاهتمام بالفولكلور. والحقيقة أن هذا شأن الريادة في أي مجال، ولا يقلل على الإطلاق من الخدمة الجليلة التي قدمها هذا الظرف التاريخي لعلم الفولكلور.

لقد كان انبعاث القوميات دافعا للبحث في تراث الشعوب لإثبات أصالتها، ليعرف الإنسان نفسه، في ظل هيمنة النظرية الداروينية على القرن التاسع عشر. ويضاف إلى ذلك المناخ الفكري للثورة الفرنسية وما طرحته من مبادئ الحرية والإخاء والمساواة، تلك المبادئ التي كانت بمثابة الصياغة الفكرية لمتغيرات اجتماعية أحدثتها الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر. لقد انصهر كل ذلك في بوتقة الوجدان الإنساني ليتم التحول التاريخي في مفهوم "الإنسان"، فلم يعد الإنسان هو النبيل أو الأرستقراطي فحسب، بل أصبحت الجماعة الشعبية موضوع بحث لعديد من العلوم بعد أن كانت موضوع ازدراء فكري واضطهاد اجتماعي وحرمان من ضرورات الحياة الإنسانية.

أما العالم العربي فقد كُتب عليه أن يشهد هذا السيناريو التاريخي بعد

قرنين من حدوثه في الغرب. وليست الفجوة الزمنية هي الفارق بين المشهدين (الغربي) و(العربي) فحسب، وإنما ثمة فارق آخر هو الكيفية التي تجلى بها هذا التحول التاريخي في مفهوم "الإنسان" على مستوى العالم العربي. وربما يفضي التساؤل عن الكيفية التي تجلى بها هذا التحول التاريخي لمفهوم الإنسان العربي إلى نفي التحول من أساسه مما يستلزم وضعه موضع سؤال.

لقد كانت مصر رائدة للدول العربية في الاهتمام بدراسة الفولكلور دراسة علمية، حيث تعد الدكتورة سهير القلماوي رسالة علمية في "ألف ليلة" وتجيزها الجامعة عام ١٩٤٣ وتنشر بالقاهرة ١٩٤٤ ، كما يصدر الدكتور فؤاد حسنين على دراسته القيمة "قصصنا الشعبي" عام ١٩٤٧ وتتوالى الدراسات حيث يصدر أحمد تيمور باشا كتابيه "الأمثال العامية" و"الكنايات العامية" في عام ١٩٤٩، ويغوص أحمد رشدي صالح ليعود بفنون الأدب الشعبي. ويعد الدكتور عبد الحميد يونس رسالته عن "السيرة الهلالية" و"الظاهر بيبرس". ثم تمضي القافلة على أكتاف الجيل الثاني، حلمي شعراوي، عبد الحميد حواس، أحمد مرسي، نبيلة إبراهيم، محمود ذهني، فاروق خورشيد، أحمد شمس الدين الحجاجي، وزكريا الحجاوي، وعبد الرحمن الأبنودي.. الخ على سبيل المثال لا الحصر أو الترتيب.

والسؤال الآن: ما الظرف التاريخي الذي عاشته مصر حتى تهيأ لعدد من النخبة على اختلاف مواقعهم الاجتماعية والأيديولوجية الاهتمام بـ"الشعب"؟

نعتقد أن كون عقد الأربعينات من القرن العشرين هو العقد الذي أثمر هذه الدراسات يمكن أن يكون له دلالته على أن هذه الدراسات إنما استشعرت قرب سقوط النظام الملكي في مصر، ومن ثم جسدت بتناولها أدب الشعب حلم الشعب بثورة تشبه الثورة الفرنسية التي رفعت شعارات "العدالة" و"الإخاء" و"المساواة"، وبقيام ثورة يوليو ١٩٥٢ يتوحد المختلفون تحت لوائها شاءوا أم أبوا لتحقيق هدفها الأسمى وهو بعث القومية العربية وتكوين الدولة الحديثة، وتسخَّر المطابع والمؤسسات لنشر الدراسات التي تخدم هذين الهدفين، فيأتي دور الفولكلوريين للكشف عن أصل وأصالة هذا الشعب المصري وصلابته في

مواجهة الأعداء أو الكشف عن الوحدة العربية فولكلوريا أو الكشف عن الشخصية الكاريزمية للبطل الشعبي.. الخ وهو ما أسماه د. عبد الحميد يونس في دفاعه عن الفولكلور بمحنة الانتفاع الأيديولوجي لمواد الفولكلور. حتى تلقى الهزيمة بظلالها على الجميع، تلك الهزيمة التي لم تُمح من الذاكرة الشعبية حتى الآن رغم الانتصار العسكري في أكتوبر ١٩٧٣ لأن الحلم كان أكبر من ذلك بكثير.

عندما كتب زكريا الحجاوي "حكاية اليهود" في عام ١٩٦٨ أي بعد الهزيمة بعام واحد كان ذلك بمثابة تحول من الكشف عن "الذات" إلى البحث عن "الذات من خلال الآخر" استنادا للعادات والتقاليد وأشكال التعبير الشعبية المختلفة. فبرز الوعي "بالآخرية" في الثقافة الشعبية بعد الهزيمة، وربما يمتد وجود "الآخرية" في الأدب الشعبي إلى العصر المملوكي، عصر تشكل وتبلور السير الشعبية إثر الحملات الصليبية على العالم الإسلامي والعربي، لكن لأنه لم يكن هناك اهتمام بالأدب الشعبي إذ لم يكن قد نشأ علم الفولكلور أصلا، فقد كان من الطبيعي أن يؤجل الوعي بالآخرية لحين ظهور اهتمام بأدب الشعب يكشف تدريجيا عن صور هذا الوعي بالآخر مع كبرى أزمات الشعب النفسية والحضارية والتي مثلت له إهانة كبرى. يتضح من ذلك أن الوعي بالآخرية في الثقافة الشعبية قد تأخر حتى عقد الأربعينات حتى وصل لذروته بعد الهزيمة.

تعذيب الجماعة الشعبية.. ونشوء الآخرية:

إن الوقوف على أحوال الجماعة الشعبية في العصر المملوكي يكشف عن مدى الظلم الذي عانته هذه الجماعة، ولم يكن هذا الوضع وليد العصر المملوكي وإنما كان ميراثا حملته الجماعة الشعبية من عصور سابقة حتى ناء به كاهلها وفاض بها الكيل، فكانت ثوراتها ضد الفقر والجوع والاضطهاد، وكان إبداعها الشعبي الذي عبر بصدق عن أحوالها ترميزا مرة وتصريحا مرات. فقد سلب المماليك أو "الغز" كما أسمتهم الجماعة الشعبية خيرات

البلاد ولم يتركوا لأبناء البلد سوى الفاقة. إذ شهد ذلك العصر نظاما إقطاعيا تفنن "الغز" في ظله في إذلال الشعب وتجويعه. وهذه شهادة بعض الرحالة الأجانب في ذلك العصر:

"إن بالقاهرة عددا كبيرا من الطبقات الشعبية بلا مأوى في النهار والليل سوى الطرقات يهيمون فيها وأجسادهم شبه عارية"(٦). لقد وصل هؤلاء المحرومون من خيرات بلادهم إلى مائة ألف. ومن مشاهد الإذلال التي عانتها الجماعة الشعبية السقوط تحت حوافر خيول المماليك وسط دروب القاهرة. لقد وصل الأمر بالمماليك عند تفشى الأوبئة والمجاعات إلى سلب حقوق الورثة"(٧) من الجماعة الشعبية. كما تفننت الدولة المملوكية في وسائل تعذيب الجماعة الشعبية إذ نجد أخبارا عن "تسمير" بعض أفراد الجماعة الشعبية على باب زويلة وغيره من أبواب القاهرة، حيث "كانت السياسة التي درج عليها المماليك حيال الطبقات الشعبية سياسة القهر، ومن ذلك أن الأمير قوصون قد أمر بتسمير بعض الطبقات الشعبية فتسمر منهم تسعة على باب زويلة، ثم أمر بتتبع الطبقات الشعبية والقبض عليهم"(٨).

لقد قاست الجماعة الشعبية آلام التعذيب المادي والمعنوي ولم يشفع لبعض أفرادها الموت فبقوا معلقين تخترق المسامير أجسادهم. تلك هي "العلقة" التي توقعتها الجماعة الشعبية جزاء خدمتها "للغز" دون تحديد مكاني أو زماني "آخر خدمة الغز علقة"!!

وإذا كان هذا هو حال الجماعة الشعبية في العاصمة فإن حالها في الريف كان أقسى وأمر، وذلك لاتباع الغز سياسة لتجويع الفلاحين، إذ بالغوا في فرض الخراج وتعسفوا في جبايته تعسفا أذل جباه الفلاحين وحرمهم من ثمرة عملهم سواء في الوجه القبلي أو البحري "ففي الصعيد كان أمراء الإقطاع من المماليك يتقاضون أكثر حقهم عينا من المحصول، أما في الوجه البحري فكانوا يتقاضون الخراج نقدا، مما ألزم الفلاحين بيع محاصيلهم بالسعر الذي حدده أمراء الإقطاع أنفسهم، فقد كانوا المسيطرين على سوق القمح. وكانت غلال الصعيد نفسه تشحن بأمرهم إلى ساحل الغلال ببولاق على مراكب في النيل،

فكان هذا بمثابة عملية تجويع منظم للريف(٩)

وإذا كان هذا هو حال الجماعة الشعبية في العصر المملوكي أي قبل نشوء الدولة الحديثة ، فهل تثمر المقارنة بين أحوالها قبل وبعد نشوء الدولة الحديثة إلا عن ثنائيات من قبيل "التسمير/ الصعق الكهربائي"، "اتخاذ الطرقات مأوى/ اتخاذ القبور مأوى"، "التجويع المنظم/ الخصخصة".. الخ؟!

الثقافة الشعبية.. ثقافة شبه محجورة:

يتسع مصطلح الثقافة الشعبية ليشمل إنتاج الجماعة الشعبية بشقيه الذهني والمادي. ويتمثل الشق الذهني للثقافة الشعبية في العادات والتقاليد والأدب واللغة التي تتناقلها الجماعة الشعبية جيلا وراء جيل. كما يتمثل الشق المادي للثقافة الشعبية في شتى الأدوات والمخترعات التي تستخدمها الجماعة الشعبية في حياتها العملية.

ويتميز الإنسان عن غيره من الكائنات بأنه ذو ثقافة حيث إن "الثقافة هي كل ما ليس بيولوجيا ولكنه منقول اجتماعيا في المجتمع (..) وبينما تنتقل الخصائص الوراثية بواسطة الجينات، فإن الثقافة تنتقل بواسطة الرموز Symbols التي يطلق عليها اللغة، وهذه الرموز يمتلكها الجنس البشري فقط، أما طرق التواصل بين بقية الكائنات الحية فتنتقل عن طريق إشارات Signs وهذه تورث بالجينات وغير قابلة للتغير. أما الرموز فهي قابلة للتعديل بشكل غير نهائي، لهذا السبب فإنه يقال بأن الثقافة كامنة في اللغة.."(١٠).

وهنا يكمن الاختلاف في رؤى فهم العالم بين الجماعات المختلفة أو بين أفراد الجماعة الواحدة فكون الثقافة منقولاً اجتماعياً يتم اكتسابه عن طريق التعلم يعني أن ثمة درجات في التحصيل الثقافي لأفراد الجماعة الواحدة، وكلما قل التحصيل زاد الجهل بها فزاد الازراء بها، ومن مظاهر هذا الازراء والتحقير تلك المسميات المتوارثة للإشارة للجماعة الشعبية من قبيل "الرعاع"، و"الدهماء"، و"الحرافيش"، و"الزعر" .. الخ

وعلى الرغم من أن صفة "الشعبي" لم تظهر إلا في العصر الحديث فإنها

محمّلة في كثير من استخداماتها بعلامات التقليل والتحقير أو في أحوال أخرى محملة بعلامات الانبهار من قبيل الترويج السياحي لما هو متخلف!!

إن التعامل مع الثقافة الشعبية ينبغي ألا تهيمن عليه الدلالة السلبية للصفة "الشعبية" حتى تطمس الموصوف "الثقافة" فلا نستطيع أن نتبين ملامحها، إذ أقمنا أمام أعيننا "حائط صد" يمنع من الرؤية الواضحة لكنّه هذه الثقافة وما تنطوي عليه من رؤية للعالم. فالثقافة الشعبية: "هي التعبير المكثف عن طموحات وآلام الناس، التي أسهم وجودهم الاجتماعي في صياغتها، والتي لا يجدون قنوات متاحة ومشروعة للتعبير عنها عبر أجهزة ومؤسسات الثقافة والإعلام والاتصال الرسمي، ومن ثم فهي ثقافة محجورة أو تكاد، سعي الناس للحفاظ عليها في الصدور والذاكرة، حتى لا تتعرض للتشويه، وخشية التعرض للعقاب، حال إتيانها بإشارات ورموز وتعبيرات موجهة نحو السلطة الرسمية"[١١].

إن الطابع الشفاهي للثقافة الشعبية يجعل من الصعب مصادرتها إذا ما توجهت بالنقد أو اللمز والغمز للسلطة، كما أن مجهولية المؤلف في الأمثال الشعبية المستشهد بها أو في بقية أنواع الأدب الشعبي من حكايات أو مواويل أو سير شعبية قد يستشهد بها لتحديد موقف "المستشهد" من السلطة، هذه المجهولية للمؤلف تعطي مساحة كبيرة للتملص من العقوبات المقننة لمثل هذه الحالات في الثقافة المكتوبة.

وبطبيعة الحال، لا تقف السلطة مكتوفة الأيدي تجاه الثقافة الشعبية المهدِّدة لاستقرارها في كثير من الحالات وإنما تتخذ الحيل والتدابير إما بحجرها لتبقى حبيسة الصدور أو بتزييفها لتصبح "ثقافة جماهيرية" حيث تعمل السلطة على الترويج لثقافة مضادة للثقافة الشعبية الأصلية فيتم الخلط بين الشعبي الأصيل والجماهيري المصطنع.

السيرة الشعبية والانتماء:

تنقسم السير الشعبية لنوعين من السير: أحدهما يعد بمثابة ترجمة لحياة فرد كما في سيرة سيف بن ذي يزن أو سيرة الإمام على بن أبي طالب أو سيرة حمزة البهلوان، والثاني هو سيرة الجماعة ومثالها السيرة الهلالية أو سيرة ذات الهمة أو سيرة الظاهر بيبرس، وسواء أكانت السيرة فردية أو جماعية فإنها تعد بحق "ديوان الجماعة الشعبية"، ذلك أنها سجل حافل بالآلام والآمال التي عاشتها الجماعة الشعبية في الوطن العربي. لقد أودعت الجماعة الشعبية رؤيتها للعالم من حولها في سيرها الشعبية. ومن ثم تمثل "السير الشعبية " المتن الذي أرخّت فيه هذه الجماعة حياتها وتصوراتها والرمز الدال على فضائلها ومفاخرها والفن الأكثر تعبيرا عن حاجة وجدانها وحركتها المتنوعة والمتعددة الخصوبة ففيها وعبرها تتكوكب العلاقة بين ماضي الجماعة وحاضرها، والفردي والجمعي، الذاتي والقومي، الواقعي والمثالي، التاريخي والمتخيل، والممكن والمأمول.. "(١٢)

وقد ارتبط نشوء السير الشعبية بما أصاب الحضارة العربية من تدهور واضمحلال ظهر جليا من خلال الحروب الصليبية وغزو التتار، حيث كانت حصيلة هذين الاختبارين اللذين أجبرت عليهما الحضارة العربية الكشف عن تفككها الداخلي وأنه على الرغم من عودة الحملات الصليبية وهزيمة التتار على يد المماليك إلا أن ذلك كان بمثابة انتصار زائف غير ناتج عن قوة حقيقية للحضارة العربية، ويوضح د."أحمد شمس الدين الحجاجي" أسباب ذلك ونتائجه بقوله: "لم يتم ذلك الانتصار بناء على استعادة القوة العربية ومكانتها وإنما لأن أوربا فقدت حماسها لهذه المعركة (الحملات الصليبية) فقد اختفت العوامل التي أدت إلى اتجاههم للشرق، ومن هنا توقف المدد الأوربي أو كاد، ولم يعد لقلته قدرة على التأثير في بقاء القوات الصليبية، أما الغزو التتري فقد انحسر عن الأرض العربية بعد أن دمر خلافتها وغيّر معالمها"(١٣)

والحقيقة أن النتيجة التي أسفر عنها ذلك الاحتكاك / الغزو (الحروب الصليبية) و(الغزو التتاري) من تعرية قاسية لما عليه الأمة العربية من تشتت

وضعف، لم تكن إلا مقدمة لمرحلة جديدة لم يسبق للحضارة العربية أن مرت بها حتى في مرحلة ما قبل الإسلام ثم تكونهم كدولة لها كيان سياسي وقائد ونظام متعارف عليه للحكم وإدارة شئون البلاد الداخلية والخارجية، وهذه المرحلة الجديدة قد بدأت بإعلان السيادة التركية على الأراضي العربية، بل الدفاع عنها باسم الخلافة الإسلامية، فبتسلم الدولة العثمانية زمام إدارة أمور البلاد العربية من المماليك تحولت نظرة المواطن العربي لحاكمه إذ نجده يضفي على الخليفة العثماني صفات الإجلال والتقديس التي توجب له الطاعة العمياء بعد أن كان يرى في المماليك من الصفات ما يدفعه لمقاومة الظلم الواقع عليه من هؤلاء الغز سواء كانت مقاومة مادية من خلال الثورات أو مقاومة معنوية بنظرته إليهم بوصفهم عبيدا مرتزقة. ولم يكن هذا التحول في النظرة للحاكم ناتجا عن تغير في الأحوال وفي نظام الحكم بقدر ما كان ناتجا عن تزييف للوعي باسم الدين.

والأهم من ذلك أن الجماعة الشعبية في العالم العربي استشعرت ذلك التحول التاريخي، إذ تحول العربي من حاكم لنفسه إلى محكوم خاضع لغيره، ومن هنا يمكننا الحديث عن إحساس الجماعة الشعبية بنوع من الآخرية له دور محوري في تشكيل رؤيتها للعالم وهو "الآخر السلطوي"، ومن ثم أنتجت الجماعة الشعبية سيرها لتجسد من خلالها أحلامها حول "البطل/ المخلص". فعلى الرغم من أن لكل سيرة قضية محورية تدور حولها إلا أن الجماعة الشعبية قد حرصت على أن يكون الخيط الجامع لكل السير هو البطل المدافع عن العقيدة وعن الأرض في آن "فسيرة عنترة عززت الصفات غير العرقية"، كالفروسية، تأكيدا للانتماء العربي للفرد. وسيرة الملك سيف جاءت تعبيرا عن تحرير الدين من الموروثات السحرية الكامنة في الذات العربية، وسيرة ذات الهمة تقدم المرأة الوفية لزوجها، التي تكرس حياتها بعده للاهتمام بابنها وقومها، وسيرة حمزة البهلوان تعبِّر عن توحيد صفوف القبائل في مواجهة خطر الأعجام، والسيرة الهلالية ترمز إلى ما يؤول عليه حال الجماعة الشعبية مع تفتتها، وسيرة الظاهر بيبرس تؤصل مفهوم العروبة رغم اختلاف أصول

المنتمين إليها.

لقد حددت الجماعة الشعبية لأبطالها المخلصين الهدف وهو الدفاع عن العقيدة والوطن في آن، بل لقد وصلت المخيلة الشعبية إلى الشرط الجوهري لتحقيق هذا الهدف وهو "الحرية"، إذ لم تكلف الجماعة الشعبية أبطالها بأي مهمة جماعية أو قومية قبل حصولهم على حرياتهم سواء بالتحرر من أسر العبودية أو تأكيد وإعلان الانتماء للقبيلة أو الجماعة أو إثبات الشرف والطهارة واكتساب احترام المجتمع الذكوري بالنسبة للمرأة.

ولعل أبرز الأمثلة على ذلك الحوار الذي دار بين عنترة بن شداد وأبيه عندما اشتد القتال بين قبيلتي عبس وطي وكادت أن تهزم قبيلة عبس التي ينتمي إليها عنترة بسبب إحجامه عن المشاركة في الدفاع عن قبيلته فناداه أبوه: كر يا عنترة، فقال قولته: "العبد لا يعرف الكر، بل يعرف الحلاب والصر" فرد الأب عليه" كر وأنت حر".

كذلك نجد في السيرة الهلالية أن أبا زيد الهلالي الذي عاش طفولته في أرض بني الزحلان وتولاه الأمير فضل بالرعاية والعناية حتى شب وهو يظن أن هذا الرجل هو أبوه وأن هذه الأرض وطنه، وعندما تتكشف له الحقيقة كاملة وأنه مطعون في شرف وطهارة أمه (خضرة) وأن الطاعن أبوه (رزق بن نايل) بتحريض من بعض المقربين لديه الساهرين لحماية ثوابت المجتمع الذكوري القبلي، فإنه يشترط، بعد أن بدت عليه علامات البطولة جلية، حتى يغفر (للأب/ للقبيلة)، وحتى يعلن الانتماء لبني هلال ومن ثم توظيف بطولته لخدمتهم، يشترط أن يعلن (الأب/ القبيلة) أمام الناس ندمه على ما فعل ويدلل على طهارة زوجته (خضرة) التي أصبح لقبها (خضرة الشريفة) بأن تعود إلى أرض نجد حيث موطن بني هلال في موكب عظيم وعلى هودج يشهد له الجميع وأن يسير الهودج الذي يحملها تلك المسافة الطويلة من أرض الزحالين إلى أرض بني هلال على الحرير، ولا يتحقق الشرط ومن ثم انتماء أبي زيد لقبيلته إلا بذكاء وحيل النساء والتي جسدتها الجماعة الشعبية في نموذج الجازية، حيث أشارت على قومها لحل مشكلة سير هودج خضرة

الشريفة على الحرير تلك المسافة الطويلة، بأن يفرد العبيد الحرير أمام الهودج فإذا ما قارب على نهايته يطوي العبيد الحرير من خلف الهودج ليعيدوا فرده مرة ثانية أمامه وهكذا حتى يتم المراد ويتحقق شرط انتماء البطل لقبيلته.

يبدو أن الانتماء حاجة ملحة لأبطال السير الشعبية، فلا يمكن للبطل أن يثبت بطولته إلا بعد أن يثبت انتماءه أولا، والانتماء ليس ضرورة ملحة بالنسبة للبطل/ الذكر فحسب بل هو كذلك بالنسبة للمرأة، فالجازية نموذج المرأة الجميلة راجحة العقل تمنحها الجماعة الشعبية المشاركة في الحكم، إذ تحصل على "ثلث المشورة" مساوية بذلك (الأمير حسن بن سرحان) المعروف بعدله والبطل أبو زيد الهلالي المعروف بشجاعته. ونعتقد أن الجماعة الشعبية لم تمنح الجازية هذه المكانة لرجاحة عقلها فحسب، وإنما لانتمائها الذي يوجه ذكاءها الحاد لخدمة القبيلة، إذ نجدها تمر بصراع نفسي حاد بين انتمائها لقبيلتها (أهل البداوة) وبين استقرارها الأسري (الحضري) بعد زواجها من الشريف بن هاشم، ولا يستمر صراعها النفسي طويلا إذ تحسمه بتغلب عاطفة الانتماء لقبيلتها على حساب سعادتها الشخصية فتفارق الزوج/ الحبيب والولد من أجل مصاحبة قبيلتها في رحلتها إلى الغرب بحثا عن مقومات الحياة بعد أن جف الوطن (نجد) ومن ثم فهي تلجأ إلى ما عرفت به من الحيلة والذكاء الحاد حتى تحرر نفسها وتحقق انتماءها.

والحقيقة أن حرص الجماعة الشعبية على تأكيد انتماء البطل لجماعته أو قبيلته ذو دلالة من وجهتين: الأولى أن الجماعة الشعبية لم تعرف في فنونها وآدابها "البطل المغترب"/ "النخبوى". أما الوجهة الثانية فهي أن الجماعة الشعبية لم تكن تقدم واقعها التاريخي بقدر ما كانت تصيغ أحلامها من خلال الفن. فقدمت الحلم بالانتصار والحلم بالبطل المنتمي والحلم بنظام حكم عادل يقوم على المشاركة وتوزيع المهام والحلم بالتوحد .. الخ، ولأن هذه الأحلام لم تتحقق بعد، ولأن الجماعة الشعبية لم تفقد قدرتها على الحلم فإنها ما زالت تمارس أحلامها من خلال أدبها الشعبي التي تمثل السير الشعبية مركز بنيته

الثقافية.

ومن هنا فإننا نرى أن العلاقة بين السير الشعبية والتاريخ ليست علاقة مشابهة وإنما هي علاقة صراعية من الدرجة الأولى. فمن ناحية أولى لم تلجأ الجماعة الشعبية لأبطال التاريخ الرسمي. وتفسير ذلك أنه من البديهي أن التوثيق التاريخي لشخصية ما حول ملامحها الجسدية والمعنوية ودورها في الأحداث التاريخية وتفاصيل حياتها اليومية يعوق عمل المخيلة الشعبية في صنع أبطالها. والسبب الثاني أن اختيار شخصية موثقة تاريخيا وبطولتها مشهود لها في التاريخ الرسمي يعني ضمنيا عجز الجماعة الشعبية عن الحلم قرين المستقبل والوقوع في دائرة "الماضوية" الجهنمية حيث الحلم قرين الماضي.

فلو أن الجماعة الشعبية اختارت خالد بن الوليد أو عمر بن الخطاب مثلا أو غيرهما من الشخصيات التاريخية التي لعبت أدوارا بطولية عظيمة في زمن صدر الإسلام مثلا لكانت أحلام الجماعة الشعبية التي جسدتها من خلال أدبها الشعبي مجرد بكائيات على ذلك الزمن المنقضي.

وهنا تتجلى العلاقة الصراعية بين السير الشعبية والتاريخ الرسمي في أجلى صورها حيث توظف الجماعة الشعبية التاريخ الرسمي لتقيم تاريخها الشعبي الخاص بها، إذ تتوجه "نحو أبطال ذكر بعضهم في التاريخ، ولكن دون تعزيز دقيق لأحداث حياتهم، ودون أن يكون فيما ذكره التاريخ عنهم سند قوى، وكان المروي عنهم أقرب إلى الحكايات منه إلى التاريخ وبعضهم يشك في وجوده مثل المهلهل وسيف بن ذي يزن وذات الهمة.. الخ" (١٤).

ثم يأخذ المبدع الشعبي هذه المادة الخام ليعيد تشكيلها وفقا لحس الجماعة الشعبية ورؤيتها بل وأحلامها.

ولا تقتصر العلاقة الصراعية بين السير الشعبية والتاريخ الرسمي -الذي تلعب السلطة دورا في صياغته- على زمن "التشكيل للسير الشعبية" بل هي علاقة مستمرة كذلك في أزمنة لاحقة تحرص الجماعة الشعبية فيها على إعادة تشكيل سيرها وآدابها بما يتواكب مع مستجدات أوضاعها وعلاقاتها

الداخلية والخارجية وكأن الجماعة الشعبية تصارع "السلطة" بأن تقابل حرص السلطة على "تجميد" التاريخ الرسمي بحرصها على تأكيد "صيرورة" آدابها الشعبية. فالجماعة الشعبية لم تختزل رؤيتها وأحلامها في أسفار تحملها فوق ظهورها ولا يطولها التغيير. وإنما على العكس من ذلك تماما حيث نجد أن "كل جيل من أجيال الجماعة الشعبية يقوم بفرز مأثوره الجماعي وانتخاب ما يراه صالحا، ويعيد صياغة ما لا يتوافق مع احتياجاته ومعاييره ورؤاه، بأن يعدل من تركيبه بالحذف أو الإضافة أو إعادة ترتيب عناصره"(١٥).

والملاحظ أن عملية التغيير تخضع للمتغيرات المجتمعية بمعنى أن المجتمع هو المحدد الأول لمدى أهمية الموروث، "فالمجتمع و العامل المؤثر في تقرير مغزى الأحداث، والراوي لا ينقل إلا شيئا يعتقد أن له أهمية بالنسبة لمستمعيه، إذ إنه يعرف ما يهم مستمعيه، لأنه يعرف أين يقع مركز اهتمامهم لأنها هي نفس مراكز اهتمام المجتمع ككل"(١٦).

إذ استدعاء المأثور غالبا ما يكون بغرض تغييره، بمعنى أن التغيير لابد أن يطوله على مستوى الأداء، والعلاقة بين التغيرات في الأداء وآثارها على المضمون هي علاقة طردية، وإذا كان استدعاء المأثور (السيرة) في غير زمن نشأته راجع لأهمية هذا المأثور التي حددها المجتمع، فإن فعل "الاستدعاء" في حد ذاته يعني إدراك الجماعة الشعبية لعلاقة ما بين زمنيين، زمن نشوء (المأثور/ السيرة) وهو (الماضي)، وزمن استدعاء/ المأثور (السيرة) وهو الحاضر (المستمر)، كما أن طبيعة العلاقة بين الزمن الماضي والزمن الحاضر من منظور الجماعة الشعبية إنما يحددها طبيعة التغييرات التي تدخلها الجماعة الشعبية على المأثور (السيرة). وغالبا ما يكون الدافع للاستدعاء هو إدراك الجماعة الشعبية لعلاقة مماثلة بين أحوالها في الزمنين (زمن النشأة/ زمن الاستدعاء)، إذ ثمة أزمة تتطلب بطلا شعبيا لحلها يتم استدعا ؤه لهذا الغرض، وهو ما أسماه د. محمد حافظ دياب بالمشارطة الحضارية، "والواقع أن المشارطة الحضارية التي سيجت السيرة الشعبية العربية قد امتدت إلى مساحات أخرى من التاريخ غير مساحة النشأة، لتقوم بوظائفها في ظل نفس

الشروط، مثال ذلك: "إن سيرة الظاهر بيبرس قد انتشرت وذاعت بعد الغزو العثماني لمصر ١٥١٧، ويبدو أنها كانت كرد فعل على الهزيمة، والجراح التي لحقت بالناس، ونفس الظاهرة نلاحظها بالنسبة لملحمة أبي زيد التي انتشرت بعد هزيمة الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي لمصر، إنه رد فعل الشعب تجاه حدث أليم، وشكل لحماية الذات بواسطة الفن"(١٧)

وإذ نتفق مع د. دياب حول توصيف هذه العلاقة بأنها مشارطة حضارية، فإننا لا نرى ما تراه د. نبيلة إبراهيم عند توصيفها لهذه العلاقة بأنها علاقة بين الحضور والغياب، إلا إذا كان مفهوم الحضور والغياب قاصرين على الحضور الفيزيقي والغياب الفيزيقي حيث تقول:

"فالسيرة لم توجد من دون راو يرويها، والراوي لا يكون له وجود من دون جماعة تلتف من حوله لتستمع إلى روايته، وهنا نجد أن حضور البطل التاريخي في مواجهة جماعته في الماضي يستبدل بحضور الراوي مع جماعته في الحاضر، ولكن الراوي في الوقت نفسه، ليس هو البطل، بل هو شاهد عليه وعلى عصره، وهو يشهد على ذلك أمام جمهور المستمعين له، ودلالة هذه العملية الأدائية أن هناك عصرا متأخرا يشهد على عصر متقدم، وهذا العصر المتأخر يعاني من المشكلات ما يتطلب استدعاء ما يماثل مشكلاته، بل ويتطلب بطلا لحلها شبيها ببطل الماضي"(١٨)

نعتقد أن الحضور الذهني والوجداني للبطل، في وجدان الجماعة الشعبية يجعله يتجاوز الغياب الفيزيقي، بل ويدفع المتلقين والراوي إلى التوحد معه، وإذا كانت العملية الأدائية تعني "أن هناك عصرا متأخرا يشهد على عصر متقدم" فإنه في ظل الهيمنة الذهنية والوجدانية للبطل على جمهور المستمعين ومن ثم على الجماعة الشعبية، نعتقد أنه يمكن للجماعة الشعبية عند حدوث عملية التوحد أن تحول اتجاه الشهادة فتُشهد البطل على ما هي عليه. ولأن "التوحد" قمة هرم العلاقات الإنسانية فإننا نراه مكافأة من الجماعة الشعبية للبطل الذي دافع عن انتمائه من قبل ونجح في تحقيقه. فانتمت إليه الجماعة الشعبية وتوحدت معه مثلما انتمى إليها.

وهنا، قد يثار سؤال يشكك في وجود السير الشعبية في ظل السيطرة المحكمة لأجهزة الدولة الإعلامية (المذياع- التلفاز) ومن ثم يصبح موتها حتميا بعد الدخول في عصر الإعلام الفضائي وتحول الجماعة الشعبية لجمهور من المستهلكين السلبيين لمواد إعلامية تطرح رؤى مناهضة لثوابت المجتمع التقليدي.

والحقيقة أن لهذا السؤال مشروعيته، إذ لم تعد هناك سيرة شعبية متداولة شفاهيا في مصر بصفة خاصة والبلاد العربية بصفة عامة إلا سيرة بني هلال، بينما باقي السير الشعبية لم يعد يذكر منها إلا أسماؤها والخطوط العريضة لها حيث أصبحت حبيسة الطبعات الشعبية لها الآخذة في الاختفاء لمحدودية نسخها واقتصارها على المتخصصين غالبا، ولا نستطيع أن نجزم بأن غياب السير الشعبية (باستثناء الهلالية) يعني أنها ماتت للأبد، فوفقا لمبدأ المشارطة الحضارية (الأزمنة/ البطل المخلص) لا يستبعد إمكانية كشف الجماعة الشعبية عن مخزونها واستدعائه إذا ما تحققت المشارطة الحضارية حول قضية من القضايا التي أثارتها سير نظنها اندثرت مثل عنترة والظاهر بيبرس والأميرة ذات الهمة.. الخ، فضلا عن الإمكانيات الهائلة للتناص مع هذه السير من خلال أعمال روائية أو سينمائية. ولعل محاولة الروائي المصري صنع الله إبراهيم لاستدعائه الأميرة ذات الهمة وفق رؤيته لطبيعة المشارطة الحضارية بين الزمنين (الماضي/الحاضر) من خلال روايته "ذات" وتأكيده على أنه كان ينطلق بخياله نحو تلك المرأة العربية "ذات الهمة" التي دافعت عن الذات العربية، يمكن أن تنفي الموت التام عن السير الشعبية غير المتداولة شفاهيا وإن كانت تؤكد تحولها من سياق ثقافي إلى سياق ثقافي آخر.

أما بالنسبة لسؤال استمرارية السير الهلالية فقد طرحه د. عبد الرحمن أيوب مؤكدا على أن السيرة الهلالية تميزت عن غيرها من السير الشعبية بعدد من الخصائص التي ضمنت لها استمرار تداولها شفاهيا وبقائها حية في البيئات العربية في الزمن الحاضر، ولعل أهم هذه الخصائص أن السيرة الهلالية:

- "تبرز بوضوح عملية التفاعل بين الثابت (الشكلي/ البنائي) للتعبير الأدبي الشعبي والمتحول التاريخي في البيئة الناقلة للأثر الأدبي الشعبي.

- تقوم (السيرة الهلالية) على مفهوم "البطل الجمعي" وبعبارة أخرى المجتمع ككل وليس على مفهوم "البطل الفرد" (مثل سيرة عنترة بن شداد وسيف بن ذي يزن ، والإمام علي وغيرها فينتج عنه أن يخرج الطرح من محيط "الفرد الواحد" إلى محيط: القبيلة، الطبقة الاجتماعية بأسرها.. المجتمع.." (١٩)

ونعتقد أن كون السيرة الهلالية هي السيرة الوحيدة التي لا تنتهي نهاية منتصرة جعلها أكثر السير الشعبية مماثلة للواقع العربي الراهن خاصة أنها ترجع هذه النهاية الأليمة للتناحر الداخلي والصراع على السلطة واستمرار النعرة العصبوية العشائرية، ومن ثم كانت السيرة الهلالية "عينة حاضرة" وهي في الآن "عينة ماضية"(٢٠)

ولعل أهم ما ينبه إليه د. عبد الرحمن أيوب بصدد تعليله لا ستمرارية السيرة الهلالية بصفة خاصة هو ارتكازها على الصراع المستمر بين عاملين أو فئتين أو طبقتين.. الخ، فالثابت هو الصراع والمتغير هو العاملان، وذلك تبعا للتحولات التاريخية والاجتماعية والسياسية التي تعايشها المجتمعات العربية، ففي زمن نشوء السيرة الهلالية كان الصراع قائما بين (البدو/ الحضر)، وليس معنى خفوت أو إخفاء الصراع بين طرفي هذه الثنائية إفراغ السيرة الهلالية من قدراتها الاستمرارية، إذ تستبدل الجماعة الشعبية طرفي الثنائية المتصارعين قديما بطرفي ثنائية متصارعين في الزمن الحاضر وغالبا ما تمثل الجماعة الشعبية الطرف المستغَل في هذا الصراع، فيمثل الطرف المستغِل في هذا الصراع "آخر" بالنسبة للجماعة الشعبية. ومن هذه الثنائيات/ التعويضات تلك التعويضات الفعلية والمحتملة التي يؤكد د. أيوب على ارتباطها الحتمي بعنصري الطبيعة: الزمان والمكان وهي:

١- الطبقة الفلاحية/ الطبقة البرجوازية

٢- الطبقة الشغيلة/ الطبقة المستغِلة (رؤوس الأموال)

٣- المستعَمر/ المستعِمر

٤- الطبقة المستغلة/ الطبقة المسيطرة ... الخ (٢١)

وهذه التعويضات تتسع لمجالي الصراع في الداخل والخارج مما يتيح للجماعة الشعبية تقديم رؤية شاملة لأسباب الاخفاقات الراهنة -والمماثلة للنهاية غير المنتصرة في السيرة الهلالية- سواء أكانت هذه الأسباب كامنة في علاقة صراعية مع "آخر" داخلي (إقطاع- طبقة برجوازية- أصحاب رؤوس الأموال- السلطة) أو كانت متمثلة في علاقة صراعية مع آخر خارجي (الاستعمار- إسرائيل) ففي مصر قد نجد إحساسا عاما لدى الجماعة الشعبية بإمكانية إقامة مشابهة بين أبي زيد وجمال عبد الناصر ودوره في محاربة الإقطاع. وتنويه د. أيوب لضرورة الكشف عن حقيقة هذه المشابهة في تحولات السيرة الهلالية في مصر له أهميته وإن كان لم يستطع أحد من الباحثين أن يعثر على هذا الشكل من التحولات الذي يدعم هذه المشابهة، لكننا نعتقد أن عدم العثور على النص الهلالي المدعم لهذه المشابهة لا ينفي المشابهة من جذورها، إذ من الممكن أن يتبلور هذا التحول في المستقبل خاصة أن تنويه د. أيوب لهذه المشابهة استدعى لذاكرتي حواراً قديماً مع والد صديق لي -رحمه الله- هو الحاج تمام همام من بلدة إخميم محافظة سوهاج وكان قد قارب السبعين من العمر، وكان حوارنا عائليا عاما فإذا بالرجل يسرد ذكرياته عن جمال عبد الناصر والأيام الخوالي مؤكدا: إنه كان راجل صعيدي بجد.. ميعجبهوش الحال المايل.. وكان دايما واخد صف الغلابة.. وكان طويل قوي وله هيبته ميدخلهوش الباب ده.. كأن زي أبو زيد الهلالي".

أما النموذج الفلسطيني للسيرة الهلالية فهو أكبر النماذج الهلالية دلالة على صيرورة الآداب الشعبية ومواكبتها للتحولات المجتمعية والتاريخية. إذ استطاع المبدع الشعبي أن يقدم رؤية الجماعة الشعبية للظرف التاريخي لشعب فلسطين وصراعه مع إسرائيل من أجل استرداد وطنه المحتل، بل قدمت الجماعة الشعبية الفلسطينية تصورها لكيفية تحقيق أحلامها فقدمت أبو زيد الهلالي (البطل/ المخلص) في صورة الفدائي الفلسطيني، "ففي الروايات

القصيرة جدا التي تم تسجيلها على لسان الرواة من المخيمات الفلسطينية يلاحظ أن شخصية أبي زيد لا تنتمي -على الأقل- إلى الماضي وإنما إلى الحاضر المباشر: فهو المحارب الدائب الحركة والمتنقل داخل رقعة جغرافية جميع مواقعها مدن وقرى فلسطينية، وهو يحمل سلاحا حديثا وينتصب في أعالي الجبال لمحاربة العدو (هكذا السرد)، وباختصار (فأبو زيد الفلسطيني) ليس إلا الاسم الملحمي لشخصية: الفدائي"(٢٢).

ثقافة المشافهة من التأصيل إلى التوظيف

يصعب الجزم بأن ثقافة ما هي ثقافة شفاهية أو أنها ثقافة تتمحور حول الكتابة/ النص، لأنه لا يوجد ما يمنع تحول الشفاهي إلي مكتوب والعكس، كما أن العلاقة بين الشفاهي والكتابي ليست من النوع البسيط الذي يمكن تعميمه على مجتمع بأكمله أو على عصر بطوله ، إذ غالبا ما ينتقل الشخص من طريقة التواصل الشفاهي إلى الكتابة في سهولة ويسر وكأنه يلبس لكل طريقة تواصل زيها الثقافي من حيث الأسلوب والأفكار.. الخ، لكن هذا لم يمنع محاولات جادة للبحث في طبيعية العلاقة بين الشفاهية والكتابية للوصول لتصورات متباينة حول السمة الغالبة على الثقافة العربية على سبيل المثال.. هل هي ثقافة شفاهية أم ثقافة كتابية؟ مع الوضع في الاعتبار المراحل التاريخية التي مرت بها الثقافة العربية والتباينات الإقليمية داخل هذه الوحدة الثقافية.

وقد يرى البعض في طرح هذا التساؤل استطرادا وانحرافا عن مسار البحث وشبكة المفاهيم المرتبطة بمفهوم "الجماعة الشعبية"، وخاصة أنه يصعب حسم هذه القضية هنا، ومن ثم سوف نحدد ما نراه مفيدا من هذه المسألة هنا في نقطتين:

١- أن الكتابة تمثل الحاجز المنيع بين الجماعة الشعبية (وهم الأغلبية) وبين الكتابيين (وأعني بهم كل من تلقى قدرا من التعليم يمكنه من القراءة والكتابة على تعدد وتباين مستوياتهم الفكرية والاجتماعية) (وهم الأقلية).

٢- أن الكتابة تفتح الطريق أمام أبنائها المحترفين للترقي الاجتماعي والانضمام لزمرة السلطة أو الطبقة المسيطرة . يضاف إلى هذين الأمرين، ذلك الإحساس الذي يكنه الأمي تجاه المكتوب، فهو إحساس ممزوج بالإجلال والخوف. ومن ثم يمكن أن يفضي بحث هذه المسألة لدعم لمقولة "الآخر السلطوي" بتوضيح الخلفية المعرفية والتاريخية للمفاهيم.

يبدو أن قضية "الكتابة" في العصر الجاهلي تصلح مدخلا ملائما لما نهدف إليه هنا، فقد اختلفت آراء الباحثين حول معرفة العصر الجاهلي بالكتابة، فالبعض ذهب إلى أنه كان عصر شفاهية مطلقة [٢٣]، والبعض الآخر ذهب إلى أن عرب الجاهلية عرفوا الكتابة، بل انتشرت بينهم في صورتها الساذجة اليسيرة (كتابة الرسائل والصكوك والعهود والمواثيق.. الخ) وفي صورتها الأكثر رقيا (جمع الصحف وضم بعضها إلى بعض في ديوان)[٢٤].

والحقيقة أن هناك بعدا شوفينيا يتحكم في كلا الموقفين، لكن بطريقتين مختلفتين، فالبعض رأي من واجبه القومي تجاه الثقافة العربية أن يدافع ضد تجهيل المستشرقين لعرب الجاهلية بالكتابة والوقوف في وجه من لف لفهم من الباحثين العرب، ولذلك جاهد في جمع الأخبار والمرويات المتناثرة، التي تؤكد معرفة عرب الجاهلية بالكتابة، بل أنها وصلت إلى حد الانتشار لدرجة القول بمعرفة عرب الجاهلية للورق كأداة للكتابة، وأن جاهلية العرب كانت جاهلية حضارية بينما كانت جاهلية الأمم الأخرى ساذجة بدائية ليفسر بذلك كتابة الشعر العربي القديم وعدم كتابة مثيله عند الأمم الأخرى، والحقيقة أن هذا المنطلق قد تأسس على الربط الشرطي بين "الكتابة" و"الحضارة" فأخذ الدفاع عن معرفة عرب الجاهلية بالكتابة أهمية باعتباره دفاعا عن حضارة عر ب الجاهلية.

أما الموقف الثاني فهو في العمق دفاع أكثر تماسكا من سابقه عن حضارة عرب الجاهلية، ذلك أنه يزعزع الربط الشرطي بين الكتابة والحضارة من ناحية، ويؤكد اشتراك جميع الثقافات في البداية الشفوية المطلقة من ناحية ثانية، مما يعد مقدمة منطقية تفضي إلى محاولة استكشافية لخصوصية

الثقافة الشفاهية وركائز حضاراتها في إطار حركة البشر التاريخية وليس بسلبهم وضعهم التاريخي ومقارنتهم بمعايير الحضارة في الثقافات الكتابية المتأخرة، والتي تؤطر رؤية بعض الباحثين في ثقافة مفارقة لثقافاتهم الكتابية فلا يستطيعون أن يروا في موضوع بحثهم غير ذواتهم، لكن ما يحدث أن التاريخ غالبا ما يثأر لنفسه من أولئك الذين تغافلوا عن حركته وحاكموا الثقافات الشفاهية بمصطلحات ومفاهيم ثقافاتهم الكتابية. وذلك بأن يتحول على أيديهم لحاجب يحول دون رؤية واضحة لموضوع بحثهم في جوهره.

ويفسر مرتاض الموقف الثاني المنطلق من فرضية أن هناك شفوية مطلقة تمر بها كل الشعوب حيث تكون بمثابة الفترة التي تسبق التحضر والرقي، وهي تشبه فترة البداوة التي عاشها العرب قبل الإسلام بأنه "على الرغم من أن الشفوية العربية لم تكن مطلقة حيث كانت الكتابة تشيع في بعض الحواضر العربية مثل مكة والمدينة والحيرة، فإننا نفترض أن ذلك لم يكن إلا في العهد المتأخر من المرحلة التي توصف قدما وتهجينا بـ"الجاهلية"، ثم إن الكتابة في عصر ما قبل الإسلام لم تنهض بوظيفتها الحضارية على النحو المطلوب لأنها كانت محصورة في جماعة قليلة ممن يحسنون الكتابة[٢٥].

ويتضح أن المجتمع من حيث استقراره وتنظيمه وقابليته للتطور يمثل المنبع الذي تنهل منه الكتابة ما يجعلها قادرة على القيام بوظيفتها الحضارية والمتمثلة في "التغيير". ويتضح من تفسير مرتاض أن الكتابة قامت بوظيفتها الحضارية مع تأسيس الدولة الإسلامية. وتثير هذه المقولة نقطتي اختلاف تتعلق الأولى بماهية الكتابة التي عرفتها الثقافة العربية مع تأسيس الدولة الإسلامية، وتتعلق الثانية بطبيعة العلاقة بين الكتابة والدولة من حيث كونها "سلطة" .

والحقيقة أن النقطتين تشتركان في إثارة سؤال واحد: هل قامت الكتابة في الثقافة العربية بوظيفتها الحضارية أم بوظيفتها السلطوية؟

لقد حكمت هاتان الوظيفتان المرتبطتان بالكتابة مختلف وجهات النظر حولها، فمن ينظر للكتابة في ضوء وظيفتها السلطوية يحملها مسئولية ما

تعانيه الثقافة العربية من ازدواجية لغوية، وفي المقابل يرى في الشفوية تجسيدا للانسجام بين اللغة وأبنائها "وإذا شعب أراد أن يبقى في حالة لا يشتكي فيها نقصا ومعاناة فعليه أن يطابق لغته الشفوية والكتابية. هذا ما فهمه العرب أهل الشعر والحكمة إلى أن جاءت بهم الحضارة المدنية إلى مقاييس وتقاليد الأمم التي كانت في مرحلة انحطاط بها وهي تؤول لغة الكتاب والكتابة على لغة الشفوية فحدث بالعرب ما حدث بالأمم الأخرى.. لأن المجتمع أصبح في حالة تغيير للقيم وانتقالها من القانون الطبيعي الشفوي إلى حكم وتطبيق القانون المؤسسي من طرف الدولة دستورية كانت أم لا"(٣٦).

أما وجهات النظر التي تعاملت مع الكتابة من منطلق وظيفتها الحضارية فقد رأت في ارتباط الكتابة بالقرآن تأسيسا لرؤية جديدة للعالم تفارق بها الثقافة العربية رؤية البدو للعالم إذ "الثورة الكتابية الأولى التي نشأت في وجه الخطابة نثرا وشعرا، هي كتابة القرآن، فالقرآن نهاية الارتجال والبداهة، هو بمعنى آخر، نهاية البداوة وبدء المدنية.. القرآن إبداع للعالم بالوحي (من حيث أنه تصور جديد للعالم) وتأسيس له بالكتابة"(٣٧) .

إن الاختلاف بين الوظيفة الحضارية للكتابة ووظيفتها السلطوية عميق ولا تلغيه أية محاولة تلفيقية، ومن ثم نسعى لتعميق هذا الاختلاف لإتاحة الفرصة لتوالد الأسئلة.

ولم يكن خفيا على بعض المفكرين العرب ذلك الازدواج الوظيفي للكتابة، أمثال ابن خلدون والقلقشندي، لكنهم لم يضعوا وظيفة الكتابة موضع سؤال يفضي لرؤية تجعل من الازدواج الوظيفي (الحضاري/ السلطوي) تطابقا أو اختلافا. حيث نجد أن الكتابة عند ابن خلدون معيار للإنسانية "إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان"(٣٨)، فمعيار الإنسانية عند ابن خلدون هو العقل الذي يتميز به الإنسان على الحيوان، والارتقاء بالعقل هو ارتقاء بالإنسانية، ويترتب على هذه النظرة القول بأن منتوج العقل من الفكر إنما يتم تقييمه على أساس الترابط ووجود المسببات بين أجزائه، فإذا كان فكرا مترابطا متماسكا معللا فإن درجته من الإنسانية -حسب ابن خلدون-

تكون أعلى من نتاج عقل آخر أقل "عليّة" في الربط بين الأشياء. ويبدو أنه من الطبيعي الوصول بوجهة النظر هذه إلى القول بأن الفكر الكتابي بوصفه نتاجا لعقل كتابي يمعن و يفحص في الآراء ويحللها ويقلبها على وجوهها الممكنة إنما هو فكر أكثر إنسانية من الفكر الشفاهي بوصفه نتاجا لعقل شفاهي لا يتاح له التحليل والتعليل في تأن، ولم يعتد الربط بين الأفكار إلا بالطرق البسيطة والمباشرة، وغالبا ما يقعُ في وهم إدراك المتلقي لما لم يقله من خلفيات حول موضوع الحوار أو يقع في نسيان لإحدى الأفكار الهامة للموضوع. وهذا يختلف عما ذهب إليه وولتر أونج من وصفه الشفاهية بأنها أكثر إنسانية من الكتابية، إذ ينطلق من وجهة نظر مخالفة ترى في عفوية التعبير الشفوي وحيوية التواصل في الاتصال الشفوي دعامتين قويتين للقول بأن الشفاهية إنسانية، وأن الكتابية تفتقر لذلك، وفقا لافتقارها لهاتين الدعامتين.

إن تأكيد ابن خلدون للوظيفة الحضارية للكتابة لما لها من أثر عظيم في إكساب الإنسان "زيادة عقل وقوة فطنة وكَيْس في الأمور"(٢٩) يتجاور مع تأكيده للوظيفة السلطوية للكتابة لما لها من أثر عظيم في إكساب الإنسان الميل للخضوع للسلطان منذ الصغر، حيث "نجد أيضا الذين يعانون الأحكام وملكتها من لدن مرباهم في التأديب والتعليم.. ينقصهم ذلك من بأسهم كثيرا .. وهذا شأن طلاب العلم المنتحلين للقراءة والأخذ عن المشايخ.. "(٣٠)

ولا نجد تفسيرا لهذا الازدواج الوظيفي عند ابن خلدون إلا بالإشارة إلى ما كان يعانيه ابن خلدون نفسه من ازدواجية حيث كان يتمايش ابن خلدون الكاتب والمفكر مع ابن خلدون السياسي المحنك.

لقد اقترنت الكتابة في تحليل ابن خلدون بتحسن المستوى المعيشي حيث الانتقال من الرعي إلى الزراعة والصنائع والتجارة، وهذا في حد ذاته يتسق مع الرقي الإنساني الذي رافق "الكتابة"، لكنه يتناقض على المستويات الأخلاقية، وكان حريا بالرقي العقلي الذي أحدثته الكتابة أن يرافقه رقي عن "مذمومات الخلق والشر" ومدافعة لكبحهم بحَكَمة القهر والسلطان"، لكن ذلك لم يثبت في إطار نظرة ابن خلدون، ومن ثم يحق التشكك في الوظيفة

الحضارية للكتابة بينما لا مجال للشك في نجاحها في أداء وظيفتها السلطوية، ويدعم القلقشندي ذلك، حيث يوضح مهام الكتابة في إطار العلاقة بين الكتابة والسلطة على النحو التالي:

"وليس من الصنائع صناعة تجمع هذه الفضائل إلا صناعة الكتابة، وذلك لأن الملك يحتاج في انتظام أمور سلطانه إلى ثلاثة أشياء لا ينتظم ملكه مع وقوع خلل فيها: أحدهما: رسم ما يجب أن يرسم لكل من العمال والكاتبين عن السلطان ومخاطبتهم بما تقتضيه السياسة من أمر ونهي، وترغيب، ووعد ووعيد، وإحماد وإذمام.

والثاني: استخراج الأموال من وجوهها واستيفاء الحقوق السلطانية فيها.

والثالث: تفريقها في مستحقيها من أعوان الدولة، وأوليائها الذين يحمون حوزتها ويسدون ثغورها ويحفظون أطرافها ويذودون عنها وعن رعاياها"(٣١)

يتضح من الألفاظ التي اختارها القلقشندي في النص السابق مدى دقته في تحديد وظائف الكتابة التي أسماها "فضائل" لأنها في خدمة السلطان أو الخليفة.

يتبين مما سبق أن الثقافة العربية عرفت الكتابة باعتبارها وسيلة هدفها السلطة سواء عن طريق تثبيتها وتدعيمها أو عن طريق معارضتها وزعزعتها للتمهيد لوصول سلطة بديلة تقوم على تثبيتها وتدعيمها بعد ذلك، ونعتقد أن ذلك لم يكن ليتم إلا لكون "الكتابة" حاجزا منيعا بين القادرين عليها وغير القادرين عليها، ومن ثم نشأت كرد فعل على تلك الفجوة محاولات جادة سعت لتأصيل الشفاهية في الفكر العربي، فالجاحظ على سبيل المثال في القرن الثالث الهجري يعدد العلل التي تجعله يذم الكتاب والكتابة، رغم أنه الكاتب الذي يقدر الدور المعرفي لفعل الكتابة، والتي يعد التوثيق والحفظ من الضياع والنسيان أحد مظاهره. ويصل هذا المنحى لذروته في القرن الخامس الهجري حيث يسعى ابن بطلان (٣٢) لتأصيل نظرية عربية للشفاهية -إن جاز التعبير- ويدعم ابن أبي أصيبعة رأي ابن بطلان في جداله مع ابن رضوان حول المفاضلة بين "الشفاهية" و"الكتابية". ولم يرتكز دفاع ابن بطلان عن الشفاهية

على الموروث الديني والتاريخي والاجتماعي، وإنما على خصائص الشفاهية في مقارنتها بالكتابية وقد رصد ابن بطلان ست خصائص هي:

الأولى: اقتران الصوت بالحياة واقتران الحرف بالموت:

يلاحظ ابن بطلان التجانس والتكامل بين نطق الصوت وسماعه في الشفاهية، وانعدام ذلك بين الكتاب والسمع في الكتابية، ويترتب على ذلك قول بفاعلية الشفاهية في عملية التعلم تفوق قدرة الكتابية على ذلك. فـ"وصول المعاني من النسيب إلى النسيب خلاف وصولها من غير النسيب إلى النسيب، والنسيب الناطق أفهم للتعليم بالنطق وهو المعلم، وغير النسيب له جماد، وهو الكتاب، ويُعد الجماد من الناطق مطيل لطريق الفهم، وقرب الناطق من الناطق مقرب للفهم من النسيب، وهو المعلم أقرب وأسهل من غير النسيب وهو الكتاب" (٣٣)

الثانية: اشتقاق لفظ "المعلم" من "التعليم"

يدعم ابن بطلان رأيه بأن عملية التعلم الشفاهي تتطلب وجود المعلم وهو مشتق من لفظ "التعليم" في حين أنه لا توجد أية علاقة اشتقاقية بين لفظ "التعليم" ولفظ "الكتاب"، ومن ثم يعد التعليم بالمشافهة تعليما بالفعل وصورة الفعل عنها، يقال له تعليم، والتعليم والتعلم من المضاف، وكل ما هو للشيء بالطبع أخص به مما ليس له بالطبع. والنفس المتعلمة علاّمة بالقوة، وقبول العلم فيها، يقال له تعلم والمضافان معا بالطبع فالتعليم من العلم أخص بالمتعلم من الكتب"(٣٤)

الثالثة: قدرة الشفاهية على التفسير وانعدامها في الكتابية:

تتميز الشفاهية -كما يلاحظ ابن بطلان- بقدرتها على التفسير من خلال الاتصال الحي المباشر الذي يتيح للمستمع طرح الأسئلة المتعلقة إما بغموض ألفاظ أو أفكار، بينما لا يجيب الكتاب على أسئلة القارئ،

"المتعلم إذا استعجم عليه ما يفهمه المعلم من لفظ نقله إلى لفظ آخر، والكتاب لا ينقل من لفظ إلى لفظ، فالفهم من المعلم أصلح للمتعلم من الكتاب وكل ما هو بهذه الصفة فهو في إيصال العلم أصلح للمتعلم"(٣٥)

الرابعة: تسويغ الفكر اللغوي القديم للشفاهية:

انطلق ابن بطلان في تسويغه للشفاهية من الفكر اللغوي عند العرب في القرن الخامس الهجري الذي يعلي من شأن المعاني في الذهن، ومن ثم تتخذ العلاقة بين الدال والمدلول ثلاث مراتب تتم المفاضلة بينها وفقا لقربها من الصورة الذهنية للمعاني، ولما كانت "الشفاهية"/ "الكلام اللفظي" تجسيدا لما في النفس من معان كانت "الكتابة/ "التثبيت الكتابي للكلام اللفظي خطوة تالية للتجسيد الحسي الأول "الكلام اللفظي" وكان ذلك مدعاة لتفضيل الشفاهية على الكتابية لقربها من الصورة الذهنية للمعاني، وعلى الرغم من إثبات العلوم اللغوية في العصر الحديث للعلاقة "الاعتباطية" بين الدال والمدلول بفعل المواضعة بين أفراد الجماعة اللغوية الواحدة إلا أن حجة ابن بطلان تعد نموذجا للعلاقة الوثيقة بين نظريات علم اللغة التي تسود في مجتمع معين لفترة زمنية محددة وبين موقف ذلك المجتمع وقتئذ من قضية "الشفاهية" و"الكتابية" وهو ما يمكن أن نستفيده من قول ابن بطلان: "العلم موضوعه اللفظ، واللفظ على ثلاثة أضرب: قريب من العقل، وهو الذي صاغه العقل مثالا لما عنده من المعاني، ومتوسط وهو المتلفظ به بالصوت، وهو مثال لما صاغه العقل. وبعيد وهو المثبت في الكتب، وهو مثال ما أخرج باللفظ. فالكتاب مثال مثال المعاني التي في العقل، والمثال الأول لا يقوم مقام الممثل لعوز الممثل، فما ظنك بمثال مثال مثال الممثل، فالمثال الأول لما عند العقل أقرب في الفهم من مثال المثال، والمثال الأول هو اللفظ، والثاني هو الكتاب، وإذا كان الأمر على هذا، فالفهم من لفظ المعلم أسهل وأقرب من لفظ الكتاب"(٣٦)

الخامسة: تناسب الحواس

يؤكد ابن بطلان ما ذهب إليه في الخصيصة الأولى من أن اللفظ أقرب للأذن من الكتابة لوجود التناسب بين اللفظ والسمع وانعدامه بين السمع والكتابة،

"وصول اللفظ الدال على المعنى إلى العقل يكون وجهة حاسة غريبة من اللفظ، وهي البصر لأن الحاسة النسبية للفظ هي السمع لأنه تصويت، والشيء الواصل من النسيب وهو اللفظ أقرب من وصوله من الغريب وهو الكتابة، فالفهم من المعلم باللفظ أسهل من الفهم من الكتاب بالخط"(٣٧)

السادسة: عيوب الكتابة العربية

يعدد ابن بطلان ما كان يعانيه القارئ في عصر المخطوطات من مشاق لفهم المخطوط تبدأ بأخطاء النساخ وتشابه الحروف وانعدام تشكيلها وتصل إلى التصحيف حيث يقول ابن بطلان:

"يوجد في الكتاب أشياء تصد عن العلم قد عدمت في تعليم المعلم، وهي التصحيف العارض من اشتباه الحروف مع عدم اللفظ، والغلط بزوغان البصر وقلة الخبرة بالإعراب، أو عدم وجوده مع الخبرة به، أو إفساد الموجود منه، واصطلاح الكتاب ما لا يقرأ، وقراءة ما لا يكتب، ونحو التعليم ونمط الكلام ومذهب صاحب الكتاب وسقم النسخ ورداءة النقل، وإدماج القارئ مواضع المقاطع، وخلط مبادئ التعليم، وذكر ألفاظ مصطلح عليها في تلك الصناعة.. الخ" (٣٨)

لقد اتضح لنا من خلال مناقشة محاولات تأصيل ثقافة المشافهة في الثقافة العربية سواء بطريق مباشر من خلال توكيد السند التاريخي والاجتماعي والديني للشفاهية أو من خلال عرض مزاياها بوصفها وسيلة تواصل طبيعية متاحة للجميع، أو بطريق غير مباشر من خلال الإشارات المتكررة للعلاقة الوثيقة بين السلطة والكتابة التي يسفر عنها في الغالب فتح مجال "الآخرية"، إذ ترى الجماعة الشعبية "أبناء الكتابة" آخر ثقافيا، ومن ثم اجتماعيا واقتصاديا، تصل هذه الآخرية إلى ذروتها تجاه "المثقف"/ "النخبوى"

ومن ثم يجدر بكل من يريد التوا صل مع "الجماعة الشعبية" أن يختار الأداة المناسبة لذلك كخطوة أولى لتقليل الفجوة حتى يمكنه أن يتقبل "الآخر" بشئ من الجدية والندية.

لقد أوكل "المثقف" إلى نفسه مهمة "نشر الوعي"، "نشر الثقافة" "التقدم"

وتوزعت هذه المهمة على مستويين (الخارجي/ الداخلي)، فعلى المستوى الخارجي كان دائما "الاستقلال" هدفا يلتف حوله المختلفون، وتحقيق السيادة على أرض الوطن سواء كان في جانبه السياسي أو العسكري أو الاقتصادي..الخ، مازال صالحا للالتفاف حوله !! أما على المستوى الداخلي فنعتقد أن مطلب "حقوق المواطنة" يمثل الأرضية المشتركة للعديد من التيارات الثقافية على اختلاف الانتماءات الحزبية والمصالح الشخصية.

أتخيل أحد أفراد الجماعة الشعبية يستوقف السيد المدعو "المثقف" -أمام تمثال نهضة مصر- ويطالبه بكشف حساب عن المهمة المزعومة التي أوكلها لنفسه على المستويين الخارجي والداخلي على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، أعتقد -ودون الدخول في التفاصيل- أن الموقف سيكون محرجا للغاية!!

إذ نعتقد أن الجماعة الشعبية يدفعها وضعها الاجتماعي والاقتصادي المأزوم على مر العصور للتوجس من أبنائها غير البارين بها، والذين انتقلوا بمؤهلاتهم الثقافية المكتسبة لوضع "الخاصة"، وهذا التوجس ممزوج بحسرة وخيبة أمل، لاسيما عندما يدفع منطق المصالح هؤلاء "الخاصة" لخدمة "الحاكم" المستبد، ومن ثم تكتسب الثقافة الشعبية عند هذه الجماعة درجة من التقديس تدفعها "لصم" آذانها عن أي خطاب يدعو إليه "العميان" من أبنائها، وفي كثير من الأحيان لا تكتفي الجماعة الشعبية بإلحاق "الصمم" بآذانها، بل تسخر سخرية مريرة من خطاب "العميان" الذين يبدأون حديثهم وهم يرتدون عباءة "الأساتذة" ويضعون الجماعة الشعبية موضع تلاميذهم في المحاضرات فيفرضون بذلك أن يكون الحوار دائما في اتجاه واحد، فلا يغدو حوارا من الأساس بقدر ما يحولونه لنوع من "الإملاء" العقيم. هذا ما كان وما هو كائن، أما ما سيكون فنعتقد أنه سيكون مختلفا إلى حد ما وذلك في ضوء افتراضين:

الافتراض الأول: يتعلق بوسيلة الاتصال وتطوراتها بين الجماعة الشعبية والمثقفين، فقبل نشوء الكتابة كانت المشافهة هي الوسيلة السائدة والمتاحة

للجميع دون تميز ثقافي أو اجتماعي ناتج عن معرفة بالكتابة أو جهل بها، وتسمى هذه المرحلة من التاريخ البشري "بالشفاهية الخالصة" أو "الشفاهية الأصلية". وهي مرحلة قديمة زمنيا إلا أنها ما زالت تستمر لدى بعض القبائل لاسيما في أفريقيا وآسيا التي لم تعرف لغاتها الكتابية بعد، وبعد انتشار الكتابة لم يعد ثمة شفاهية خالصة أو كتابية خالصة، فالعلاقة بينهما أصبحت علاقة تداخل، فالأمي يتأثر على مستوى الأسلوب والفكر بالمحيط الكتابي، كذلك الكتابي لا تموت داخله الشفاهية أسلوبا وفكرا تماما، فالامتدادات الشفاهية في المكتوب قائمة، ولن تنتهي على الأقل في المستقبل القريب.

وفي هذه المرحلة تبرز "الشفاهية الثانوية" التي تمثلها الأجهزة الإعلامية المرئية والمسموعة (المذياع- التلفاز)، والحديث عن أثر التليفزيون على فئات المجتمع المصري لا يحتاج لدليل أو برهان، إذ ساوت الأجهزة الرسمية بين جميع الفئات ووحدت بين مستوياتها الثقافية إلى حد ملحوظ، ومن ثم فالفضل محفوظ لها في جعل "الثقافة التليفزيونية" أقرب إلى الجميع من حبل الوريد!!

إن فك حصار "الأدلجة" المفروض من قبل الدولة على الإعلام المرئي والمسموع (الشفاهية الثانوية) يصعب على العقلاء من أصحاب أي توجه فكري غير سلطوي انتظاره في القريب غير العاجل، سواء كانوا سياسيين أو من العاملين في مؤسسات المجتمع المدني. ومن ثم يلزم التفكير جديا في امتلاك الوسيلة المناسبة للتحاور مع أبناء الوطن الواحد، ذلك الوطن الذي تصل نسبة الأمية فيه حسب الإحصاءات الرسمية ٤٩٪، وتزداد إمكانيات تحقيق حلم التحاور عبر وسائل "الشفاهية الثانوية" غير المؤدلجة من قبل الأنظمة الحاكمة في ظل التطورات الهائلة في عالم السموات المفتوحة على المستوى العالمي والإقليمي.

الافتراض الثاني:

إن تزايد الفجوة بين الجماعة الشعبية و"الآخر النخبوي" في ظل التطورات الاقتصادية العالمية وآثارها المتزايدة على الجماعة الشعبية بصفة رئيسية

وعلى الفئات المتعلمة التي تزداد معدلات البطالة بينها سوف يجبر "الآخر النخبوي" على "الاستماع" وإعادة التفكير في ولائه الفكري.

٢-المثقف

يكثر الحديث عن العلاقة بين المثقف والسلطة وما تستتبعه من أزمات تتضخم عند البعض للدرجة التي تجعله يضعها على قمة هرم أزماته، وتتضاءل عند البعض الآخر للدرجة التي نعتقد في التطابق بين وظيفة المثقف ووظيفة السلطة عند هؤلاء. ومن ثم يلزم تحديد المفاهيم حتى يمكن أن تموضع العلاقة بين المثقف والسلطة في موضعها الطبيعي دون مغالاة أو "لامبالاة".

تتميز الثقافة العربية بأنها ثقافة عريقة تضرب بجذورها في التاريخ، إذ يصل تاريخها إلى ما يقرب من سبعة عشر قرنا، واتسمت خلال هذه الرحلة بسمات تباينت بتباين مراحل تطورها، فمن نشأة إلى تبلور إلى نضوج إلى ازدهار إلى اندحار إلى محاولة نهوض.. الخ

ومن الطبيعي أن البحث عن مفهوم المثقف بمعناه الحديث في تاريخ الثقافة العربية قد يؤدي إلى العثور على مفاهيم مقاربة، لكنها في كل الأحوال لا تتطابق مع المفهوم الحديث للمثقف، وليس هذا حال الثقافة العربية وحدها، وإنما هو حال كل الثقافات الإنسانية، ذلك أن مفهوم "المثقف" بمعناه الحديث وليد عصر "الأنوار" وقد بزغ مع بزوغ الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر.

وما نجده في الثقافة العربية على مدى تاريخها الطويل هو مفهوم "الكاتب"، وهو على نوعين: يعرف الأول بـ"كاتب الدواوين" وهو أبعد ما يكون عن مقاربته بمفهوم المثقف بمعناه الحديث. أما النوع الثاني فيمكن الاصطلاح عليه بـ"الكاتب/ المبدع" أو "العالِم" سواء كان مجال إبداعه الفلسفة أو الفكر أو الدين أو العلم الطبيعي أو الإنساني. وهو المؤهل لمقاربته بمفهوم "المثقف" لكن النزوع لهذه المقاربة تحت ضغط "التأصيل" لكل ما هو حديث اعتقادا في أن ذلك يُعلي من شأن الثقافة العربية قد يُنسى أصحاب هذه النزعة أن ثمة

محكا أساسيا للتفرقة بين مفهوم "الكاتب أو العالِم" الذي ساد الثقافة العربية وبين مفهوم "المثقف" بمعناه الحديث، ويكمن هذا المحك في العلاقة المزدوجة التي شكلت ماهية الكاتب ووظيفته في الثقافة العربية، وهي علاقته بـ"العامة" من ناحية، وبـ"السلطة" من ناحية ثانية.

يحدد الجابري خمسة أطر للانتماء في المجتمع العربي في القرون الوسطى وهي أن يكون الفرد:

١- أحد أفراد الرعية.

٢- ينتمي إلى الخاصة أو إلى العامة.

٣- يأخذ العطاء أو يدفع الخراج.

٤- تحميه القبيلة أو يحتمي بالعقيدة.

٥- يعيش في البادية أو في الحاضرة.[٣٩]

ومن ثم يمكن القول إن الحضارة العربية الإسلامية لم تعرف في القرون الوسطى مفهوم "الفرد" الذي يدخل في علاقة بوصفه "فردا" مع المجتمع أيا كانت هذه العلاقة، وإنما كانت تتشكل العلاقات والأوضاع في المجتمع من منطلق الانتماء، لدرجة ذوبان الفرد في الإطار الجمعي. وإذا ما حاولنا أن نحدد الأوضاع الاجتماعية لمفهوم "المثقف" في العصور الوسطى العربية فإننا ينبغي أن نؤكد أن استخدام اللفظ هنا هو من قبيل التجاوز لارتباط لفظ "المثقف" كماهية بالفردية وكمهمة بمحاولة الوصول لعالم أفضل يليق بالتاريخ الإنساني وامتداده الزمني وتفرده بين الكائنات بالعقل، ومن ثم فإن من نبحث عن وضعيتهم الاجتماعية إنما هم من يمكن مقاربتهم بالمفهوم الحديث للمثقف. وإذ يقر الجابري[٤٠] مفهوم المثقف في العصور الوسطى العربية فإنه يحدد أطرا خمسة لوضعيته الاجتماعية وهي أنه:

١- كان ينتمي إلى الرعية (فالخليفة والحاكم والقاضي لا يدخلون في مقولة "المثقفين" حتى ولو كانوا أهل علم ومعرفة).

٢- وبما أن ثقافته، أي مهنته الفكرية/ الكلامية تمنحه امتيازا وسلطة وجاها (إذ هو يستقطب مستمعين وجمهورا وأتباعا) فهو من الخاصة.

٣- وبما أنه يعمل بفكره في الغالب، فهو يعيش من العطاء (أجرا أو/ هبة)، وبالتالي لا يدفع خراجا.

٤- وبما أن سلاحه هو فكره ولسانه فهو بـ"العقيدة" يحتمي وبالرأي يتمسك (وليس بالقبيلة التي قد يعلو عليها).

٥- وأخيرا، وبما أنه صاحب علم ومعرفة فهو من الحضر.

لكننا نلاحظ أن أهم ما في الوضعية الاجتماعية لمثقفي القرون الوسطى في الحضارة العربية الإسلامية كما حددها الجابري أنهم يعيشون بالعطاء ولا يدفعون الخراج. فكون أحدهم ينتظر أجرا أو هبة من السلطان أو الأمير.. الخ، مقابل رأي أسداه أو فكرة طرحها إنما يشتمل على ثلاثة جوانب، الأول مدى حاجة أو رغبة هذا (المثقف) لهذا الأجر أو لهذه الهبة، والأمر الثاني ضرورة موافقة الرأي أو الفكرة لهوى السلطان حتى يجزل العطاء، والآراء والأفكار لا توافق أهواء السلاطين والأمراء إلا إذا كانت من بنات أفكار الخديم الوفي لسيده، الحريص على مصالحه، وأهم المصالح المتفق عليها ضمنيا بين السلطان وخديمه الوفي هو تثبيت وتدعيم نظام الحكم وعدم الاقتراب من الكرسي.

وقد يتساءل المرء: هل كانت الوضعية الاجتماعية لمثقفي القرون الوسطى في الحضارة العربية الإسلامية بهذه الصورة القاتمة أم أن ثمة وضعية اجتماعية أخرى لنماذج مختلفة من مثقفي القرون الوسطى؟

والحقيقة أن هذا السؤال يعني ضرورة وضع بديهية من بديهيات المجتمع العربي موضع سؤال. وتتمثل هذه البديهية في الربط الشرطي بين الوضعية الثقافية والوضعية الاجتماعية. وهذا ما دفع الجابري لجعل المثقف من (الخاصة) استنادا لتميزه ثقافياً ويصل هذا الربط الشرطي بين التحصيل الثقافي والوضع الاجتماعي إلى صورته البسيطة على ألسن ملايين الناس الذين كانوا يتحملون تبعات تعليم أولادهم حالمين بوضع اجتماعي إنساني، لكن بعد أن خاب حلمهم مع تفشي البطالة بين المتعلمين وتدهور وضعهم الاقتصادي وانهيار تميزهم الاجتماعي، يصبح من الطبيعي أن نضع هذه

البديهية موضع سؤال. لاسيما أن طموحات الناس الراغبين في ترقى أبنائهم اجتماعيا تدفعهم الآن للقذف بهم إلى الكليات العسكرية وكلية الشرطة بصفة خاصة حتى لو باع الأهل كل ما يملكونه، أو يدفعهم حلمهم بالترقي الاجتماعي إلى توجيه أبنائهم لأنماط من التعليم تخدم "رجال الأعمال" أملا في انتهاز فرصة في المستقبل ليصبحوا من "رجال الأعمال"، لكن في الغالب ما يتحولون إلى "سماسرة" يتبعون شتى الوسائل لتحقيق ما يحلمون به من أرصدة في البنوك والمبالغة في اقتناء مظاهر الأبهة كعلامة على وضع اجتماعي متميز.

لقد كان لبعض (مثقفي) العصور الوسطى في الحضارة العربية الإسلامية وضع اجتماعي مختلف عن الوضع الاجتماعي (لمثقفي السلطان) إلى الدرجة التي يمكن معها القول إن الحضارة العربية الإسلامية عرفت -بشيء من التجاوز- نوعين من المثقفين:

الأول: هم (مثقفو) السلطان، ونعتقد أن هؤلاء ينطبق عليهم ما ذهب إليه الجابري من إعفاء الخراج وانتظار للعطاء، وأن مهنته تمنحه امتيازا وسلطة وجاها ومن ثم فهو من الخاصة.

الثاني: هم نوع من (المثقفين) شاركوا العامة أعمالهم، فكان منهم التاجر والصانع والعامل.. الخ، ومن ثم شاركوهم وضعهم الاجتماعي والاقتصادي إذ لم يفصلوا بين العمل الفكري والأعمال اليدوية، بل ربما كان عملهم اليدوي هو الحصن الحصين من الحاجة لذوي السلطان، تلك الحاجة التي توجه العقل إلى الوجهة التي يريدها من يقدر على هذه الحاجة ولم يكن هؤلاء مجرد حالات فردية، بل كانوا -كما يذهب الطاهر لبيب- بمثابة ظاهرة عامة، "فلقد كان أمرا عاديا أن تكون للعالم مهنة يرتزق منها. وهذا بقطع النظر عمن لا يرتزقون من علم ولا عمل، فساءت حال بعضهم إلى حد الكديّة، وهم مع ذلك يمتنعون عن الكسب من مال السلطان.. "(٤١)

أما في العصر الحديث فمن حيث الأصول الاجتماعية للمثقفين العرب فيرى الطاهر لبيب أن "الاتجاه العام انحداري تقريبا: الفئات المثقفة الأولى كانت عموما من فئات اجتماعية محظوظة نسبيا وباستطاعتها توجيه أبنائها

إلى المدارس الحديثة وإلى أوروبا. إلا أن حركات التحرير وسّعت قاعدة الانتماء وأتاحت لشرائح وسطى أن تفرز قياديين هم أكثر صلة بالفئات الشعبية وأيسر تعبئة لها"(٤٢)

والحقيقة أن مقولة الطاهر لبيب تقوم على "مُسلّمة" يحق لنا عدم التسليم بها وهي (ولاء المثقف الفكري لأصوله الاجتماعية)، كما يحق لنا أن نطرح نقيضا لهذه المسلّمة استنادا لواقع المثقف العربي ووقائع رموز الثقافة العربية، ولانطرح النقيض باعتباره مسلمة، بل باعتباره طرحا فحسب، وهو: (انسلاخ المثقف العربي من أصوله الاجتماعية، بل وانقلابه عليها إذا ما تطلبت مصالحه الشخصية ذلك).

ومن الطبيعي أن يصل البناء على مسلمة "ولاء المثقف الفكري لأصوله الاجتماعية" إلى نتيجة نراها غير واقعية بالمرة، وهي أن المثقفين (الجدد) "أكثر صلة بالفئات الشعبية وأيسر تعبئة لها" إلا إذا كان المقصود بالمثقفين هنا هم مثقفو السلطة الذين تسخّر لهم وسائل الاتصال المختلفة وبصفة خاصة وسائل الشفاهية الثانوية المناسبة للاتصال بفئات يغلب عليها الأمية مثل (التلفاز والمذياع). أما إذا كان المقصود بالمثقفين هنا أولئك الذين يعانون من البطالة بسبب الحصارات المفروضة عليهم فإن النتيجة لن تكون أبدا تحريك ساكن في ظل تفاقم الإحساس بالاغتراب وفقدان الثقة في الرموز والأشباه فما بالك إذ كان المراد استنتاجه من مقولة الطاهر لبيب أنهم "أكثر صلة بالفئات الشعبية وأيسر تعبئة لها"!!

ولعل ما يدعم طرحنا "انسلاخ المثقف العربي عن أصوله الاجتماعية، بل وانقلابه عليها إذا ما تطلبت مصالحه الشخصية ذلك" معالجة غالي شكري لإشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة حيث أقام حوارا جيدا بين كتابات عدد من المفكرين/ الرموز أمثال نديم البيطار وسعد الدين إبراهيم وهشام شرابي ونادر الفرجاني وعبد القادر الهرماسي ليستكشف تصورهم لطبيعة العلاقة بين المثقف والسلطة، فنديم البيطار يدعو السلطان (الثوري) إلى استخدام أقصى درجات العنف مع المثقف المهتم بـ"الشكليات الديمقراطية"،

وسعد الدين إبراهيم يدعو إلى تجسير الفجوة بين المفكر والأمير، وهشام شرابي يرى أن المثقف العربي ليس أمامه إلا المساومة والانتهازية أو الخصي الفكري. "فمن صفات المثقف الأساسية عند (شرابي) "التذبذب الفكري" مما يدفع به أحيانا إلى السبل الانتهازية والمساومة. وفي مجتمعنا العربي لا أمان للمثقف ولا مستقبل له إلا إذا ساير وساوم، ففي المجتمع العربي لا رأي عام يلجأ إليه إذا قرر أن يتمسك بموقفه. وهو إذا رفض المساومة ليس أمامه إلا الصمت (أن يقبل بالنفي الفكري) أو (الثورة) (أن يلجأ إلى العنف). وهو يخشى "الأغنياء وذوي السلطان"، رغم احتقاره المعلن للمال وأصحاب المراكز "ويحاول أن يكسب رضاهم"، وإذا كان على درجة عالية من الوعي، فإنه يشعر بتناقض لا حل له "إلا بالتراجع عن المواقع المبدئية والأخذ بالتبريرات اللفظية، وهو بذلك يشارك في عملية الخصي الفكري الذي يريد النظام القائم فرضه عليه"(٤٣)

ونعتقد أن هشام شرابي لم يرد تبرير انتهازية الانتهازيين، لكن هذا ما يحدث دائما في سياقات أخرى إذ يتم الاستناد لنفس الحجة وبنفس المنطق لتبرير الانتهازية. لكن سعد الدين إبراهيم خالف هذا المنحى حيث تجرأ على الكشف عن المضمر في نفسه وفي نفوس الكثيرين من المثقفين العرب، إذ يرى أنه على المفكر "أن يساعد الأمير بفكره وخبرته كلما طلب منه الأمير ذلك" أما النقد غير البناء "فليرسله إلى الأمير من خلال قنوات خاصة حتى لا يثير الجماهير على الأمير .. المهم ألا يقطع شعرة معاوية"(٤٤)

وقائع تاريخية ودلالات معاصرة:

جاء في "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" أن الفيلسوف الطبيب المسلم ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧) كان يعالج السلطان نوح بين منصور في بخاري الذي كان يمتلك مكتبة ضخمة ونادرة وهي مكتبة الأسرة السمندية، وأنه رجا السلطان أن يسمح له بقراءة كتب الطب فسمح له.. ثم حدث أن احترقت هذه المكتبة!

هذا هو الخبر، أما التعقيب الذي أورده ابن العماد تفسيرا للخبر على طريقة القيل والقال فهو:

"اتفق بعد ذلك احتراق تلك الخزانة فتفرد أبو علي بما حصّله من علومها، وكان يقال: إن أبا علي توصل إلى إحراقها ليتفرد بمعرفة ما حصّل منها وينسبه إلى نفسه"(٤٥)

يتضح من هذا الخبر أن النزعة الاستحواذية متأصلة في النخبة العربية، ونصل إلى درجة "الأنانية". فالهدف من احتكار المعرفة شخصي إلى أبعد الحدود ودنئ في نفس الوقت. كما ينطوي هذا الخبر على نفي الآخر لتحقيق تميز زائف.

فدلالة الخبر توضح أن الثقافة العربية عرفت نمطا من المثقفين اتخذوا "المعرفة" وسيلة لتحقيق أغراضهم الشخصية من شهرة واسعة أو تحصيل مال أو نيل الحظوة عند السلطان، وحرصا على تحقيق غاياتهم حولوا الوسيلة "التحصيل المعرفي" من مسارها الطبيعي إلى نوع من "الاحتكار المعرفي". ولا نستطيع أن ندرك خطورة هذا الاحتكار المعرفي إلا من خلال إدراك إلي أي مدى كانت المعرفة متاحة للجميع في الثقافة العربية، بمعنى آخر: هل حصل أفراد الجماعة الشعبية ممن أجادوا القراءة -فضلا عمن حرمهم المجتمع من حق التعلم لأسباب اقتصادية في الغالب أو لأسباب سياسية في بعض الأحيان من منطلق أن الجهل حصن يحتمي به الاستبداد ويحرص عليه المستبدون- على حق التثقف، حق التعلم، حق التحصيل المعرفي... الخ؟ نعتقد أن الإجابة بالنفي. إذ حرمت الجماعة الشعبية عمدا أو تقصيرا من حقها في أن تتاح لها الفرصة لتنمية القدرات العقلية لديها وتوجيهها نحو "العقلانية". فقبل أن تعرف الطباعة طريقها إلى الثقافة العربية كان ارتفاع ثمن المخطوطات عائقا يحول دون حصول عامة الشعب عليها، ومن ثم كان نفعها مقصورا على النخبة والأغنياء، وهؤلاء لم يروا في اقتنائها في الغالب سوى الوجاهة الاجتماعية، و"يكفي أن نذكر أن ثمن كتاب المؤرخ الطبري (٨٣٩-٩٢٣م) كما يذكر المقريزي، كان يصل إلى مائة دينار. وكان هذا بالنسبة لذلك الوقت ثمنا مرتفعا، إذ أن

الكتاب المتوسط كان يباع بدينار أو دينارين. وحتى هذا يبدو مرتفعا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأجرة السنوية لمقهى كانت لا تتعدى الدينار.. "(٤٦)

ليس هذا فحسب، بل لقد دخلت الجماعة الشعبية معركة ضارية مع السلطة والنخبة للحصول على حقها في التثقف والتعلم، وقد تجسد موضوع الصراع في "المطبعة". فقد شكل الجمود الذي عانت منه الثقافة العربية في العصر التركي (١٢٥٨-١٧٩٨) موقف العرب من الطباعة، حيث حارب رجال الدين الطباعة واستخدموا في ذلك سلطتهم الدينية في تشكيل موقف السلطة السياسية. والحقيقة أن هذا الموقف لم يكن وليد الصدمة الحضارية التي أحدثتها الحملة الفرنسية بقيادة بونابرت سنة ١٧٩٨، والذي حرص على أن يحمل معه آلات الطباعة التي كان قد استولى عليها من الفاتيكان، "والتي كانت حروفها باللغتين العربية واللاتينية"(٤٧) وذلك لأن هذه المطبعة لم تكن أول عهد العرب بالطباعة، "ففي نهاية القرن التاسع عشر اكتشف في آثار مدينة قديمة بالقرب من الفيوم نصوص لحوالي خمسين كتابا تم إنتاجها بواسطة الطباعة بالقوالب الخشبية خلال سنوات ٩٠٠-١٣٥٠م، وكانت هذه الكتب دون استثناء مكتوبة باللغة العربية وتناولت موضوعات دينية"(٤٨).

وقد كانت هذه النصوص ثمار مبادرات ومحاولات فردية قام بها بعض أفراد الشعب بعيدا عن أعين رجال الدين والوالي. ودفعهم لذلك عدم القدرة على شراء المخطوطات بأسعارها المرتفعة في أسواق الوراقين. ومن ثم تدخل هذه المحاولات في إطار المغامرة الفردية، التي تحرّمها الأوامر السلطانية، فقد أصدر السلطان باليزيد الثاني عام ١٤٨٥ تحريما على المواد المطبوعة، ثم تكرر أمر التحريم في عهد خلفه السلطان سليم الأول ١٥١٥(٤٩)

ويبدو أن موقف رجال الدين من الطباعة لم يكن آخر معوقات الكتابة في عصرها الطباعي في تحقيق أهدافها التي أعلنتها منذ العقد الثاني للقرن التاسع وحتى بدايات القرن الحادي والعشرين، وهذا ما تؤكده إحصائيات إنتاج الكتب في البلاد العربية على المستوى الكمي والكيفي، ففي العقد الثامن من القرن العشرين-أي بعد أكثر من مائة وسبعين عاما من معرفة العرب

للطباعة- نجد أن عدد الكتب المنتجة في الدول العربية سنويا[٥٠] مليون نسخة موزعة على خمسة آلاف عنوان، وهذا يمثل ١٪ من الانتاج العالمي في حين يمثل العرب ٣٪ من جملة سكان العالم، مع الوضع في الاعتبار الغياب شبه الكامل للإنتاج الثقافي في معظم الدول العربية، وهذا يوضح ضآلة نصيب القارئ العربي من عدد النسخ والعناوين، فمتوسط نصيب القارئ في العالم من النسخ هو ٢,٣ نسخة لكل نسمة، بينما لا يصل نصيب القارئ العربي إلى ٠,٤٪، كما أن متوسط نصيب القارئ في العالم من العناوين ١٤٠ عنوانا لكل مليون نسمة في حين متوسط نصيب القارئ العربي ٤٠ عنوانا لكل مليون نسمة [٥١].

كما توضح لنا هذه الإحصائيات توزع الكتب العربية على أربع فئات هي:

الأولى: الكتاب التراثي والديني ونسبة إصدارها بين (١٦,٦٪ و٣٨,٣٪)

الثانية: الكتاب الأدبي ونسبة إصدارها بين (١٥,٢٪ و٢٥,٣٪)

الثالثة: كتب العلوم الإنسانية ونسبة إصدارها بين (١٦,٣٪ و٣٨,٣٪)

الرابعة: كتب العلوم الصحيحة (العلوم التطبيقية والمعارف العلمية) ونسبة إصدارها بين (١٧,٤٪ و٣٣,٤٪)

ولاشك أنه يمكن الربط بين ما تشير إليه الإحصائيات من استمرار صفة التراثية مقترنة بالثقافة العربية في حين تسكن المعارف العلمية والفلسفية على الهامش وبين استمرار أمراض مجتمع النخبة من موالاة السلطان ونفي للآخر واحتكار المعرفة أو ادعائها وكذا توارث العقل الاستبدادي لأن المحتكر دائما مستبد. ولاشك أيضا أنه يمكن الربط بين دلالات الإحصائيات وبين استمرار أمراض مجتمع النخبة من ناحية وبين عجز القارئ العربي في البلدان الفقيرة والمتوسطة (غير النفطية) عن إشباع حاجاته الثقافية التي قد تكلفه ١٧٪ من دخله السنوي، الأمر الذي يفرض عليه تهميشها في ظل صراعه اليومي للحصول على قوته [٥٢] حيث يتضح من هذا الربط أن استمرار هذه الصورة الكلية يعني استمرار الإحساس بالآخرية تجاه "المثقف" ومن قبله تجاه "السلطة" التي يمنحها ولاءه سواء بطريق مباشر بموالاتها أو

بطريق غير مباشر عن طريق عجزه عن الالتحام بالجماعة الشعبية.

إن هذه الوقائع التاريخية والمعاصرة تتضافر دلالاتها لتؤكد أن الجماعة الشعبية كانت وما زالت الضحية الحقيقية لعقل النخبة الاستبدادي والصفقات الكبرى للرموز الثقافية في كل مرحلة وإن اختلفت الشعارات، حيث اتبعت النخب العربية طرق الفرض للنماذج الثقافية التي كانت تنبهر بها في كل مرحلة تاريخية ضاربة بشروط إدخال أي نموذج ثقافي جديد عرض الحائط. فـ "عملية دخول نموذج ثقافي جديد في مجتمع تقليدي يجب أن تدرس من خلال إعادة توزيع السلطة الاجتماعية التي يثيرها ويكرسها أويقترحها إدخال هذا النموذج الثقافي الجديد"(٥٣).

لقد اعتبرت النخب العربية أن الفارق بين ثقافتها العصرية وثقافة الجماعة الشعبية التي هي جماعة تقليدية بطبيعة الحال ليس فارقا زمنيا(٥٤) وإنما هو فارق في النوع لا يمكن أن يقام عليه جسر ثقافي تتلاقى عليه الجماعة التقليدية مع النخبة العصرية، ومن ثم كانت تقابل معاداة الجماعة الشعبية لأي نموذج ثقافي ومن ثم حياتي تريده أن يسود بمعاداة للجماعة الشعبية وثقافتها، وذلك كان يتم غالبا بتجريد الجماعة الشعبية من أهليتها للتمييز بين الصواب والخطأ، ولم تتقبل النخبة أبدا إمكانية أن يكون انصراف الجماعة الشعبية عنها وعن نماذجها الثقافية المتلاحقة راجعاً لتبنيها موقفا من أشكال توزيع السلطة في المجتمع" فـ "معاداة الجماعة التقليدية للنموذج العصري يجب أن يفهم كرفض لتغيير أشكال توزيع السلطة في الجماعة. ويجب البحث عن أسباب هذا الرفض في نوعية النموذج الجديد المقترح إدخاله وفي طريقة هذا الإدخال التي قد تتخفى وراء أيديولوجية الحداثة والعصرية والعلمية، محاولة تكوين طبقة جديدة خاصة مرتبطة بنظام دولي عصري وقادرة من خلال هذا الارتباط على أن تضمن لنفسها سلطة إضافية أو مطلقة ضد بقية فئات الجماعة"(٥٥)

والحقيقة أننا لا نجد مسمى لهذا الموقف سوى أنه نوع من التوجس، توجس الجماعة الشعبية من النخبة، وفقدان ثقة متبادل، فالنخبة تضمر

إحساسها الداخلي باليأس من الناس وقدرتهم على التغيير وعجزهم عن أن يكونوا حصنا يحتمون به، ومن ثم فالمراهنة على الناس خاسرة، وفي نفس الوقت تفقد الجماعة الشعبية ثقتها في النخبة لإحساسها بأن ولاء النخبة لمصالحها الشخصية والفئوية، وأن أي خطاب تطرحه النخبة لابد أن يكون له ظاهر معلن وباطن مضمر فيكون الباطن المضمر بمثابة المجهول، الذي يثير في نفوس الجماعة الشعبية الخوف من المعلوم المعلن وغالبا ما تتأكد مخاوفها.

لقد تشكل عقل النخبة العربية تشكلا فوقيا يفتقر لأسسه المادية في الواقع العربي حيث رفعت شعار العقلانية نقلا عن الغرب دون أن يتحقق للبلاد العربية ما كان قد تحقق للغرب من نمو رأسمالي اقتصادي أنشأ النزعة العقلانية وعمل على انتشارها بين كل فئات المجتمع فكانت العقلانية سلاحا له في مواجهة سيطرة الكنيسة على المجتمع. لقد سارت العقلانية في الغرب في مسارها الطبيعي فلم تشعر أي فئة في هذا المجتمع. أن النزعة العقلانية غريبة عنها "بل كانت (العقلانية) تعمل بالعكس على إعادة ترتيب القوى والسلطات لصالح الأغلبية الشعبية ولصالح توازن جديد أكثر استقرارا لأنه أكثر عدلا وتوحيدا يجد تجسيده في قوة الحراك الاجتماعي"(٥٦). بينما سارت العقلانية في المجتمعات العربية على العكس من ذلك إذ سقطت من أعلى على رءوس الجماعة الشعبية كأنها الصاعقة تريد أن تنزع عنها منظومة القيم التقليدية رغم أنها كانت وما زالت منظومة القيم الوحيدة القادرة على تحقيق التوازن الداخلي المادي والمعنوي. ومن ثم وجدنا أنه بدلا من أن تسير منظومة قيم النخبة (المنقولة عن مجتمع حقق نموا رأسماليا ونمطا جديدا من الاندماج) متجاورة أو متفاعلة مع منظومة القيم التقليدية للجماعة الشعبية –مع ضرورة وضع خطوات التفاعل ونتائجه تحت المنظار– وجدنا أن العلاقة أخذت شكلا كاريكاتيريا (خناقة بين واحد أعمى وواحد أخرس وأطرش) –وأحرص هنا على الألفاظ العامية!!– وكانت النتيجة هي الواقع الراهن حيث "دخلت النزعة العقلانية عن طريق الفئات العليا السائدة وحاولت هذه الفئات

أن تستخدمها لتخليد سيطرتها وسيادتها"[٥٧]. وقد نجحت الفئات العليا السائدة بالفعل في تهميش الجماعة الشعبية بإدخالها في "سلة الإلهاء"، بل نجحت في جعل الفئات الجديدة المتعلمة خدما لها لتخليد سيطرتها وسيادتها بعد أن كان مأمولا من التعليم أن يكون وسيلة للتحرر من سيطرة "رعاة البشر".

وقد استعانت النخبة العربية على تحقيق أهدافها وفرض تصوراتها، التي غالبا ما تتوافق مع مصالح "رعاة البشر"، بعقلها الاستبدادي الذي ينفي عن نفسه أية إمكانية لأن يعتريه نقص أو خطأ فهو دائما الصواب الأوحد. وبناء على هذا التصور أعطى لنفسه سلطة تكفل له أن يحرم الجماعة الشعبية من الحق في الاختلاف مع أن الأولى به لولا استبداديته وتشكيله الفوقي أن يقر لها بحقها في الخطأ والتطور للوصول لكلمة سواء بينه وبينها.

مواقف النخبة من الثقافة الشعبية:

بينما يتعارك العميان (النخبة) مع الصم والبكم (الجماعة الشعبية) نلحظ أن ثمة معركة جانبية بين العميان بعضهم البعض -ولا يستثنى منهم كاتب هذه السطور- إذ يتخذ كل فريق منهم موقفا من الثقافة الشعبية ومن ثم أسلوبا في التعامل مع الجماعة الشعبية ويسعى لأن يفرضه على أصحاب المواقف الأخرى. فباستثناء الفنان أو المبدع الذي يسعى للاستلهام من الثقافة الشعبية لتأصيل فنه، يرصد عبد الحميد حواس[٥٨] ستة أصناف من المثقفين نوزعها على ثلاثة مواقف:

(١) **المعاداة:** ويتفق على معاداة الثقافة الشعبية المختلفون دائما: دعاة التغريب ودعاة الأصولية السلفية والنقاء الديني واللغوي ودعاة القومية العربية وإن اختلفت أسباب المعاداة لدى كل فريق. فدعاة التغريب يرون الثقافة الشعبية معوقا في طريق التمدين والتحديث وفق النموذج الأوربي بينما يراها الفريق الثاني تحريفا وتشويها لأصل قديم ينتمي إلى عصر ذهبي. وأخيرا يراها القوميون دعما للشعوبية!!

(٢) **التسخير:** ويسعى كل من الديمقراطيين الثوريين والماديين الجدليين من

ناحية وأصحاب الفكر التنموي من الأكاديميين من ناحية ثانية إلى تسخير الثقافة الشعبية لتحقيق أغراضهم كل بطريقته، فبينما ينوه أصحاب الفكر التنموي من الأكاديميين بأهمية التعرف على مكونات الثقافة الشعبية ولكن على أساس قدراتها والدوران حولها والتكيف معها لضمان نجاح الخطط التنموية، نجد أن الديمقراطيين الثوريين والماديين الجدليين يعتبرونها معوقة للوعي الصحيح من ناحية، ولا يكفون عن تسخير صفة الشعبية بمعناها السياسي.

(٣) **التمجيد الرومانسي**: ويتبنى هذا الموقف أصحاب النزعة الوطنية والداعية للخصوصية باعتبار أن الثقافة الشعبية مظهر من مظاهر الأصالة الوطنية.

ومن المؤكد أن هذه الدراسة لا تنتهج نهج المعادين للثقافة الشعبية ولا تبتغي كذلك تمجيدها تمجيدا رومانسيا، بل ونؤكد أن هذه الدراسة تنأى بنفسها عن أن يكون هدفها تسخير الثقافة الشعبية لأي غرض حتى لو كان الغرض نشر ثقافة حقوق الإنسان وذلك لعدة أسباب:

الأول: أن الثقافة الشعبية ذات طبيعة خاصة تجعلها تقاوم أية محاولة لتسخيرها بالسخرية منها.

الثاني: أن جوهر ثقافة حقوق الإنسان يتنافى مع سلب حق الثقافة الشعبية في أن تكون ندا في التحاور مع أي ثقافة.

الثالث: أن توطين ثقافة حقوق الإنسان في مصر والبلاد العربية حاجة ضرورية للجماعة الشعبية لتعرية التوظيف السياسي لخطاب حقوق الإنسان سواء في الداخل أو الخارج.

٣- السلطة

. غالبا ما يستخدم من يناقشون العلاقة بين المثقف والسلطة أو الشعب والسلطة مفهوم السلطة بدلالات سلبية توحي بأن ثمة خطأ في مفهوم "السلطة" -فالسلطة- على حد تعبير ناصيف نصار "علاقة بين طرفين متراضيين، يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجبا عليه إلا لأنه صادر عن حق له فيه، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمرين مبني على وجوب الطاعة عليه"(٥٩).

فهل تم التراضي والاعتراف المتبادل حتى يستخدم من يناقشون العلاقة بين المثقف والسلطة مفهوم السلطة؟ الإجابة على هذا السؤال تختلف باختلاف عدد المثقفين العرب وعدد خدّام الاستبداد أو عدد "الموظفين المتثاقفين"، لكن الأهم من معرفة الإجابة الاقتصار على إيضاح هذا اللبس المفاهيمي إذ استخدام مفهوم "السلطة" إقرار بشرعيتها لأن الشرعية صفة من صفات ماهية السلطة، حيث لا يقال سلطة شرعية أو غير شرعية وإنما سلطة أو لا سلطة أو "سيطرة"، "فإذا كانت السلطة سلطة كانت بالفعل نفسها شرعية، وانتفى إمكان وصفها بغير الشرعية" وإذا كانت غير شرعية فإنها ليست سلطة، بل هي سيطرة بشكل أو بآخر.(٦٠)

وإذا كان مفهوم "السلطة" يستند على الحق في الأمر من منطلق الرضا والإقرار بها كسلطة لها هذا الحق، وإذا كان مفهوم "السيطرة" يستند على ممارسة فعل الأمر من منطلق الإكراه والإخضا ع بالقوة الجبرية، فإنه يقع بين مفهومي "السلطة" و"السيطرة" ثلاثة مفاهيم يتوزع عليها فعل الأمر وهي:

١- السلطان

لكل مجال أو ميدان سلطان، -أو بتعبير الجماعة الشعبية "كبير"- يستطيع أن يقود ويؤثر في نفوس المشتركين معه في نفس الميدان دون التزام معين أو تعاقد مكتوب وإنما استنادا لما في العقل أو في الو جدان، ويأتيه ذلك من صفات شخصية أو اجتماعية. ولما كانت كل سلطة تسعى لأن تكون مبررة، ولما كانت في الواقع عاجزة عن ذلك في إطار صفاتها في حد ذاتها، فإنه لا يكون

أمامها من سبيل للوصول لمرتبة "السلطان" إلا من خلال احتواء أو شراء "السلاطين" -الكبار- كل في مجاله، وكذلك يفعل "أصحاب السيطرة" أيضا.

٢- السلطان المتسطلن:

إذا نجحت السلطة في شراء السلطان/الكبير فإنه يفقد مصداقيته وتسقط عنه مبررات سلطانه، ومع ذلك يسعى بشتى الوسائل لاستخدام سلطانه على المنقادين له واستغلالهم في سبيل مصلحته الشخصية التي تتسق مع مصلحة السلطة أو السيطرة. وفي هذه الحالة يُعد تسلطن السلطان/الكبير نوعا من السيطرة. .

٣- السلطة المتسلطة:

إذا كان السلطان/الكبير يستغل مكانته السلطانية في ميدانه، وينحدر إلى فعل "التسلطن" فإن السلطة كذلك تستغل الإقرار لها بحدود قانونية تمارس فيها فعل السلطة وتتجاوز ذلك إلى فعل "التسلط" وذلك بهدمها لهذه الحدود، فتتحول من كونها "سلطة" إلى كونها "سيطرة".

هوامش الفصل الأول

١- شارلون سيمور -سميث: "موسوعة علم الإنسان": ت مجموعة من أساتذة علم الاجتماع إشراف د. محمد الجوهري ص ٤٥٢.
٢- انظر على سبيل المثال: د. نبيلة إبراهيم: "أشكال التعبير في الأدب الشعبي" ص ١٠
٣- د. محاسن الوقاد: "الطبقات الشعبية في القاهرة المملوكية" ص ٢٤.
٤- المصدر نفسه ص ٢٣.
٥- فوزي العنتيل: "بين الفولكلور والثقافة الشعبية" ص ص ١٢-١٣.
٦- د. محاسن الوقاد: مرجع سابق ص ٥٦.
٧- نفسه ص ١٢٩.
٨- نفسه ص ١٦٦.
٩- لويس عوض: "تاريخ الفكر المصري الحديث: الخلفية التاريخية" ص٢٢
١٠- د. سعاد شعبان: " الثقافة في بعض الدول العربية والأفريقية دراسة أنثروبولوجية" ص ١٠
١١- د. عبد الباسط عبد المعطي: "الثقافة الشعبية والوعي التاريخي" ص ٣٣.
١٢- د. محمد حافظ دياب: مرجع سابق" ج١ ص ٢٣.
١٣- د. أحمد شمس الدين الحجاجي "العرب وفن المسرح" ص ٥٢-٥٥.
١٤- د. محمد حافظ دياب "إبداعية الأداء في السير الشعبية" ج١ ص ٣٤.
١٥- عبد الحميد حواس: "الآداب الشعبية وقضية الإزاحة والإحلال في الثقافة الشعبية" ص٤٠٧.
١٦- يان فانسيا: "المأثورات الشفاهية" ترجمة د. أحمد مرسي ص ٢٢٦.
١٧- د. محمد حافظ دياب: مرجع سابق ص٢٦.
١٨- د. نبيلة إبراهيم: الوعي العربي ونموذج البطولة ص ٣٤٦.
١٩- د. عبد الرحمن أيوب: استمرارية الآداب الشعبية ص ٣٦٨.
٢٠- المصدر السابق ص ٣٦٨.
٢١- المصدر السابق ص ٣٧٤.
٢٢- المصدر السابق ص ٣٨٧.
٢٣- مجموعة باحثين "أعمال الملتقى الدولي حول الشفاهيات الأفريقية" ص ٤٤.
٢٤- د. ناصر الدين الأسد: "مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية" ص ٥٢.
٢٥- مجموعة باحثين "أعمال الملتقى الدولي حول الشفاهيات الأفريقية" ص ٦.
٢٦- المرجع السابق: ص ٩٨.
٢٧- أدونيس: الثابت والمتحول: "بحث في الإبداع والاتباع عند العرب" ص ١٩.
٢٨- ابن خلدون: "المقدمة" ت د. علي عبد الواحد وافي ج٢ ص ٩٦١.
٢٩- المرجع السابق ج٢، ص ٩٨٤.
٣٠- المرجع السابق ج٢، ص ٧٨٤.
٣١- القلقشندي: "صبح الأعشى في صناعة الإنشا" ص٣٩.
٣٢- لم يدقق د. عبد الله إبراهيم في كتابه "السردية العربية" نسبة ما أسماه نظرية عربية تسوغ الشفاهية إلى صاحبها إذ نسبها إلى ابن رضوان ص ٣٤، في حين أن ابن أبي أصيبعة -المصدر

الذي نقل عنه د. عبد الله- ينسبها إلى ابن بطلان حيث يقول ابن أبي أصيبعة في "عيون الأنباء في طبقات الأطباء": "ولم يكن لابن رضوان في صناعة الطب معلم ينسب إليه، وله كتاب في ذلك يتضمن ان تحصيل الصناعة من الكتب أوفق من المعلمين، وقد رد عليه ابن بطلان هذا الرأي وغيره في كتاب مفرد وذكر فصلا في العلل التي لأجلها صار المتعلم من أفواه الرجال أفضل من المتعلم من الصحف" ص ٢٦٧

٣٣- ابن أبي أصيبعة "عيون الأنباء في طبقات الأطباء"، ص ١٦٧

٣٤- المرجع السابق: نفس الصفحة

٣٥- المرجع السابق: ص ١٦٨

٣٦- المرجع السابق: نفس الصفحة.

٣٧- المرجع السابق ص ١٦٩

٣٨- المرجع السابق: نفس الصفحة.

٣٩- د. محمد عابد الجابري: "المثقفون في الحضارة العربية" ص ٣٥.

٤٠- المرجع السابق ص ٣٦،

٤١- د. الطاهر لبيب: "العالم والمثقف والانتلجنسي في "الثقافة والمثقف في الوطن العربي" ص ٢١

٤٢- المرجع السابق ص ٢٨.

٤٣- نقلا عن د. غالي شكري: "إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة" ص ٦٤.

٤٤- السابق ص٦٢

٤٥- ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب" تحقيق محمد الأرناؤوط ص ١٣٤.

٤٦- الكسندر شيبتشفيتش: مرجع سابق، ص ٢٣٨.

٤٧- ما نفريدو ماتشيوتي: ابتكار التكنولوجيا وانتشارها "المطبعة كمثال" ت: محمد امين سليمان ص٥٣.

٤٨- الكسندر شبتشبيش: "تاريخ الكتاب" ت محمد الأرناؤوط ج١، ص ٢٤٩.

٤٩- ما نفريدو ماتشيوتي : مرجع سابق ص ٥٥.

٥٠- زهير حطب وآخرون "في الأدب والتأليف والترجمة في الرواية العربية" ص١٦٩-١٦٢

٥١- المرجع السابق: ص ١٦٧

٥٢- انظر د. سيد بحراوي "الثقافة المتاحة للفقراء في مصر" ضمن كتابه"

٥٣- د. برهان غليون: مجتمع النخبة ص ٢٧٣.

٥٤- نفسه ص ٢١٥.

٥٥- نفسه ص ٢٧٣

٥٦- نفسه ص١٧٤.

٥٧- نفسه ص ١٧٥.

٥٨- عبد الحميد حواس: مرجع سابق ص ٤٠٤.

٥٩- ناصيف نصار "منطق السلطة.. مدخل إلى فلسفة الأمر" ص ٧٠

٦٠- نفسه ص١٤ .

الفصل الثاني



الآخرفي

دفتر أحوال الجماعة الشعبية

طبيبي المداو ي غطرش
وعيونه بتصب المدامع
أعمى ينادي على أطرش
لا ده شايف ولا ده سامع
ابن عروس

الآخر في السيرة الهلالية
(السلطوي-الديني-النوعي- الاستعماري)

قبل الولوج للسيرة الهلالية نود أن نشير إلى كيفية "صناعة الآخرية" في العالم العربي، مع التأكيد على أن كثيرا من الشعوب ينطبق عليها بشكل أو بآخر ما يمكن أن يقال عن "صناعة الآخرية في العالم العربي عبر السلطة" ونعتقد أن الوضع الطبيعي أن تشتمل "النحن" على الحكام والمحكومين من منطلق أن الحاكم ممثل للمحكوم، اختاره بوعي تام وبإرادة حرة ليكون منفّذا لرغبات الشعب، فإذا ما تم ذلك فإنما تكون الطاعة واجبة من الشعب للحاكم. على أن هناك اشتراطين يحدان هذا العقد، وهما أن رغبات الشعب التي يعمل الحاكم على هديها ووفقا لها ينبغي أن تكون رغبات الأغلبية وليست الأقلية حتى لو كانت هذه الأقلية هي "النخبة"، والشرط الثاني أن وجوب طاعة الحاكم لا تسلب مخالفيه حقهم في التعبير عن آرائهم ورؤاهم وحقهم في أن تتاح لهم الوسائل الإعلامية التي تكفل لهم وصول آرائهم للمواطنين الذين من المفترض أنهم يمثلون سلطة أقوى توجّه الحاكم وهي سلطة الرأي العام.

إن العقد المبرم بين الحاكم والمحكومين لا يعني أن الحاكم لكونه أصبح

حاكما ينبغي أن تعتبره الجماعة الشعبية "آخر" بالنسبة لها وإنما ثمة معيار آخر يتحكم في نظرة الجماعة الشعبية للآخر السلطوي، ويتمثل هذا المعيار في نهج الحاكم فإذا كان ذا مشروعية ويُعمِل نهجا يهدف لصالح الجماعة الشعبية ويتلمس الجميع آثاره فإنما يؤهله ذلك كله لأن يكون سلطانا يلتف الجميع حوله لصفاته الشخصية العقلية والروحية إذ تعتبره الجماعة الشعبية "أبا روحيا" أو بطلا مخلصا.. الخ.

أما إذا كان فاقدا للمشروعية ويعُمل نهجا يهدف لمصالحه الشخصية أو لأعوانه وتعاني الأغلبية من آثار ذلك فإنما يؤهله ذلك كله لأن يكون "آخر" مسيطرا يتخوفه الجميع. لكن في حقيقة الأمر أن المسألة ليست بهذه البساطة لأن وجود ثنائيات من قبيل (مشروعية/ لا مشروعية) (صالح الجماعة/ صالح الحاكم) يعني إمكانية وجود تداخلات بين أطراف المعادلة فينتج عنها شكلان واضحان يتسمان بالحدّية وهما ما أشرنا إليهما أعلاه، لكن ينتج أيضا عن هذه التداخلات بين ثنائيتي (مشروعية/ لا مشروعية) و(صالح الجماعة/صالح الحاكم) شكلان ملتبسان ومثيران للحيرة وهما:

١- أن يكون الحاكم ذا مشروعية -وفق نظرية العالم القديم للمشروعية والمتمثلة في العصبية والتراتبية الدينية- لكن لا يعمل لصالح الجماعة .

٢- أن يكون الحاكم فاقدا للمشروعية -وفق نظرة العالم القديم للمشروعية أيضا -لكن يعمل لصالح الجماعة.

ولا يخفي أن التعارض ليس هو العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تربط بين مصالح الجماعة ومصالح الحاكم، إذ يمكن أن يكون هناك توافق بين مصالح الجماعة ومصالح الحاكم وإن كانت حالة مثالية بين نظم الحكم، مما يعني تزايد أصناف وصور الحكم المرصودة أعلاه إذا ما وضعنا في الاعتبار إمكانية أن يكون توافق المصالح بين الحاكم والجماعة عرضيا ووقتيا.

لقد حملت الثقافة العربية ضمن ما حملت من إشكاليات إشكالية الموقف من الحاكم، ومرد هذه الإشكالية إلى بداية تأسيس الدولة العربية الإسلامية إذ الحاكم نبي ثم خليفة للنبي وصحابي جليل ثم تابع.. الخ. وعندما يُعد

الزمن بين صفة "الحكم" والتراتبية الدينية، يصبح من الضروري استبدال التراتبية الدينية الصريحة بسند له مشروعيته في الواقع وهو "العصبية"، ولا يضر عندئذ أن يتم الترويج لخصوصية دينية للحاكم لتقوية السند العصبوي. وقد أكد ابن خلدون على أن العصبية شرط الحكم، إذ "الرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية... فلابد في الرياسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة واحدة"(١).

ويتضح من هذا أن الدولة في الحضارة العربية الإسلامية لم تنشأ من جراء عقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم وإنما كانت نتيجة للصراع بين جماعات بشرية مختلفة واستطاعت إحداهما السيطرة على غيرها من الجماعات البشرية المتصارعة. ولعل أكبر جماعتين بشريتين متصارعتين عرفتهما الحضارة العربية هما البدو والحضر ومن ثم نرى مع أوبنهايمر وتطبيقا على الدولة في الحضارة العربية الإسلامية "أن الدولة نشأت من جراء النزاع بين البدو الحضر. ويفسر أوبنهايمر ذلك بأنه "قد حدث هذا عند ظهور الحضارة واكتشاف الزراعة. فالزراعة مكنت الإنسان لأول مرة في التاريخ من إنتاج فضلة تزيد على حاجته الضرورية. وبذلك أخذ ينتج معالم الحضارة من مساكن وملابس وأوعية وما أشبه وجاء البدو يرومون الاستحواذ على فضلة الإنتاج هذه فحاربوا الحضر وغلبوهم وكان من نتائج ذلك نشوء الدولة في التاريخ"(٢).

والحقيقة أن الصراعات بين البدو والحضر كانت موجودة قبل اكتشاف الزراعة ولم تؤد لنشوء الدولة والسبب واضح وهو أن ظهور فضلة الإنتاج الزراعي كان دافعا للجماعة الغالبة (البدو) لأن تحول نهبها للجماعة المغلوبة (الحضر) من النهب غير المنظم والوقتي إلى نهب منظم عن طريق الضرائب.

ويبدو رغم ذلك أن تفسير نشوء واستمرار الدولة في الحضارة العربية الإسلامية ما زال ناقصا، إذ ينبغي الوضع في الاعتبار أن طاعة المغلوب (المحكوم) للغالب (الحاكم) خاصة في فترات ضعف الحاكم وتدهور مقومات حكمه العصبية أو في البلاد التي كان المغلوبون فيها أقلية لا يمكن تفسيرها

إلا بالتراتبية الدينية التي نشأت مع صدر الإسلام. فإذا كانت ذروة هذه التراتبية الدينية تتمثل في سلطة الحكم فإن أولى درجاتها كانت تتمثل في سلطة "قارئ الكتاب السماوي"، حيث نشأ مع صدر الإسلام تمايزا على أساس القراءة لأن القرآن "كتاب" ولأن عامة الناس لا يقدرون على فعل القراءة، ولأنه كتاب حمّال أوجه -على حد تعبير علي بن أبي طالب- فلابد من وسيط يقوم بدور المفسِّر والموجِّه لما فيه من أمور الدين والدنيا، حيث "يتخذون موقع الوساطة لتبليغ سلطة النص، بل يتقمصون هذه السلطة. إنهم يتخذون موقعا متميزا في المجتمع الإسلامي، موقع قارئ النص، وفاهم المعنى، والدال على الأحكام المتضمنة فيه"(٣).

ونعتقد أن من قاموا بهذا الدور وهم الفقهاء لا يمكن تعميم الحكم عليهم بالانصهار في السلطة إذ منهم من ابتعد عن السلطة وتحاشاها، لكن ما نعتقده أيضا أن هؤلاء الوسطاء سواء كانوا منصهرين في السلطة أو مبتعدين عنها اشتركوا في صنع كبرى إشكاليات الثقافة العربية وهي الحفاظ على الثقافة السياسية السلبية. فطاعة أولي الأمر واجبة حفاظا على وحدة الكلمة والابتعاد عن الفتن، ومن هنا يتم الخلط المتعمد بين الأمة والسلطة السياسية(٤).

خلاصة القول أن الثقافة العربية عرفت "آخر سلطويا"، فهو آخر من حيث استناده على العصبية وهو آخر من حيث استناده للترويج لخصوصية دينية فكان من الطبيعي أن تصل الصورة للجماعة الشعبية، التي عليها واجب الطاعة، ليس بوصفه منتميا "للنحن" بقدر ما هو آخر سلطوي. وفي نفس الوقت يعمل "الآخر السلطوي" على أن يشكل عبر الوسطاء (الفقهاء/ النخبة) أنواعا أخرى من "الآخر" في ذهن الجماعة الشعبية استنادا لدعامتي حكمه، فدعامة الدين تعني ضمنا أن ثمة آخر دينيا تتحدد شكل العلاقة به وفقا لطبيعة علاقته بنظام الحكم القائم أو الدولة من حيث مدى توافق المصالح أو تعارضها، ثم يأتي دور الوسطاء (النخبة) لتصميم الصورة للجماعة الشعبية، فإذا ما كان التصميم محكما ومبررا بوقائع حياتية تلامسها الجماعة الشعبية

كان ذلك أدعى لتثبيت صورة هذا الآخر الديني حتى يأتي تصميم جديد بمبررات جديدة ووقائع جديدة تزحزح تدريجيا بقايا التصميمات السابقة، وتتواكب الجماعة الشعبية إبداعيا مع كل تصميم، للدرجة التي يبدو معها للبعض أن ثمة تناقضات في الإبداع الشعبي؛ أمثال -مواويل-حكايات..الخ لغياب النظرة الديكرونية (الزمنية غير المثبّتة) لهذا الإبداع.

أما الدعامة الأخرى للحكم وهي العصبية فإن كونها دعامة رئيسية للحكم يعنى ضمنا تثبيت كل قيم المجتمع الذكوري التي ترتبط بشكل أو بآخر بالعصبية، فيتشكل الآخر النوعي متمثلا في الثقافة النسوية، فالمرأة في مجتمع يتولى السلطة، فيه حيث قمة الهرم الاجتماعي، رجل، يستند لتحقيق ذلك واستمراره على القوة الحربية لعصبيته والعصبيات المتحالفة أو الموالية لها والمتمثلة في الرجال المحاربين، لا يمكن النظر إليها إلا بوصفها آخر نوعيا تتحدد طبيعة العلاقة به وفقا لمعيار وحيد ورئيسي وهو: أن حقوق الآخر النوعي (المرأة) هبة تهبها السلطة (الذكورية) للنماذج النسوية الحاملةُ للثقافة الذكورية، والمدعمة بالتالي لنسق القيم العصبوي.

نعتقد أن الحاضر العربي استمرار لماضيه في هذا الصدد، فدعامتا الحكم (العصبوية -التراتبية الدينية) ما زالتا تفسران كثيرا من أنظمة الحكم العربية، وإن كانت تحتاج بعض الأنظمة لتوسيع المفهومين ليتفقا مع الاصطلاحات العصرية، لتغدو العصبية العصرية غير قائمة على النسب/ الدم فقط وإنما الانتماء الفئوي، إذ يمكن النظر لمصطلح "المؤسسة العسكرية" باعتباره مقابلا عصريا للمفهوم القديم (العصبية)، فتكون المؤسسة العسكرية أكبر عصبية تقنن الرياسة. أما الخصوصية الدينية للحاكم فهي ظاهرة للعيان في الألقاب الدينية التي يحملها البعض من الحكام العرب وكذلك في الحرص على تأكيد النسب النبوي بوصفهم "الأشراف"!!، أما الأنظمة التي تفتقر للخصوصية الدينية بشكل مباشر إنما تسعى لتعويض ذلك بتوظيف إمكاناتها الإعلامية ونخبتها الدينية لرسم صورة المدافع المثالي عن الدين أو الملتزم به في تعاملاته كبيرها وصغيرها.

وهنا قد يثار سؤال: هل المجتمع العربي في القرن الحادي والعشرين هو نفسه المجتمع الذي تشكل في الجاهلية وصدر الإسلام، تحكمه منظومة القيم في العالم القديم؟

نعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب أو النفي تتساوى في مدى صوابها وخطئها، ذلك أن منظومة العالم القديم المستندة على الشريعة في مقابل منظومة العالم الجديد التي تستند على القانون، لا يمكن تصور العلاقة بينهما إلا على أنها علاقة "تعايش"، مثل ذلك التعايش القائم بين النخبة العربية والجماعة الشعبية. والتعايش إقرار بالتجاور وتأجيل للصراع أو تغليف له.

لقد تبنت النخبة العربية منظومة العالم الجديد بما تنطوي عليه من مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة الفرد والشخص الإنساني، وحاولت فرض هذه المفاهيم وتلك المنظومة على الجماعة الشعبية التي لا زالت تعتنق شريعة العالم القديم حيث مصلحة الأمة ذات المشترك الديني والثقافي فوق الحقوق الفردية السياسية. وفي ظل هذه العلاقة تستطيع السلطة أن تستغل كلتا المنظومتين ومن ثم تحرص على استمرار علاقة التعايش، فمن خلال منظومة العالم الجديد وممثليها النخبويين تدعم السلطة مصالحها المادية والسياسية مع العالم الخارجي، ومن خلال منظومة العالم الجديد ممثلة في الجماعة الشعبية تدعم السلطة وضعها في الداخل إذ الانشقاق خيانة والثورة مُجرَّمة ليستمر الصبر فضيلة الفضائل ولتستمر القناعة كنزا لا يفنى.

تصورت النخبة العربية أن الجماعة الشعبية أسقطت من ذاكرتها شريعة العالم القديم، ولأن هذا لم يحدث في الواقع الحياتي، فإنه من الطبيعي أن يكون موقف الجماعة الشعبية من قانون العالم الجديد هو عدم الإقرار به، فيكون بمثابة مفاهيم قانونية بلا حام يحميها، ومن ثم تكون فاقدة لمعناها. "فالقانون يجب أن يعكس إرادة الأغلبية، ويتطور مع الأغلبية وإرادتها. وهو ليس نصا مقدسا إلا عندما يتم الإجماع عليه. وإذا فرض من قبل أقلية فقد

كل فاعليته واحترامه وقيمته"[٥].

يكمن الخلاف بين منظومتي العالم القديم والعالم الجديد في نقطة جوهرية، وهي أن العالم القديم قائم على أساس إعطاء كل ذي حق حقه وأن من يحدد هذا الحق هو شريعة هذا العالم القديم والمتمثلة -من وجهة نظري- في ركنين: العصبية والتراتبية أيا كان مجال هذه التراتبية اجتماعية، ثقافية، وبصفة خاصة التراتبية الدينية. أما منظومة العالم الجديد فتستند على افتراض إمكانية إعطاء ذات الحقوق لكل فرد دون اعتبار للاختلافات النوعية (رجل/ امرأة) والعمرية (طفل/ راشد) والصحية (معوق/ صحيح) والدينية (مسلم -مسيحي -يهودي -ملحد.. الخ). ويرى برهان غليون أن العالم العربي يشهد اليوم درجة عالية من الاضطهاد للمرأة والطفل والرجل الآخر[٦] قياسا بأي فترة مضت في تاريخه، وتفسير ذلك عند برهان غليون هو "انهيار منظومة القيم القديمة وعدم ظهور منظومة القوانين المحترمة الجديدة والوضعية، ومهما كانت الحقوق المعطاة للطفل والمرأة في قانون مفروض بالقوة من قبل أقلية، فإنها لن تعمل شيئا أمام نمو الاضطهاد"[٧]. ونعتقد أن المبدأ صحيح من حيث إن المرء إنما يضفي على القانون الوضعي هيبة بخضوعه له طواعية وأنه لا يتم ذلك إلا إذا كان هذا القانون يعبر جزئيا عن مصالحه على الأقل، أما إذا كان ضد مصالحه فإنه سيرفضه بعنف. لكن ما نعتقده أيضا أن تفسير غليون لازدياد الاضطهاد في العالم العربي اليوم عن الماضي ينقصه تغيير زاوية النظر للمسألة برمتها التي ربما يسفر عنها تقديم تفسير مختلف، إذ أن ملاحظة تزايد الاضطهاد في العالم العربي اليوم لا يعني غيابه عن الماضي وإنما يمكن أن يعني أن الاهتمام المتزايد برصد صور الاضطهاد ومظاهره في الحاضر من قبل الداعين لمنظومة العالم الجديد يوحي للبعض بهذه النتيجة، لكن بافتراض وجود مثل هذا الاهتمام بالرصد في الماضي لكشفت أي مقارنة موضوعية أن السبب الرئيسي لتزايد الاضطهاد في الوقت الحاضر ليس انهيار منظومة العالم القديم. لأن منظومة العالم القديم لم تندثر لأنها ما زالت فاعلة بل ومتصارعة مع منظومة العالم الجديد، وكثيرا ما

تغالبها وتغلّف أبرز مراكزها المفاهيمية مثلما يحدث عند ممارسة الحقوق السياسية للفرد، إذ يغلب على جل المجالس البرلمانية العربية التشكيل القبلي والفئوي دون اعتبار لبرنامج المرشح الانتخابي، وغالبا ما يتم الاتفاق -في صعيد مصر مثلا- مع كبير العائلة ليجمع بطاقات أفراد عائلته ويقدمها للمرشح ليفعل بها ما يريدّ .

ومن الأهمية بمكان عظيم في هذا الصدد أن المفاضلة بين منظومة العالم القديم ومنظومة العالم الجديد إنما تنطوي على مغالطة، انطلاقا من تحيز مسبق لمفاهيم الديمقراطية -الحقوق السياسية- حقوق الإنسان في ضوء ما يعلق بالذهن عن العالم القديم من مفاهيم مثل السلطة الأبوية -الاستبداد الشرقي- الثقافة الذكورية.. الخ.

والمسألة ببساطة أننا لن نكسب أرضا جديدة عندما نقول إن مفاهيم العالم الجديد أفضل من مفاهيم العالم القديم، لكن قد يحدث هذا الكسب إذا حاولنا أن نفسر أسباب التوازن النفسي والاجتماعي الذي تعيشه الجماعة الشعبية رغم معاناتها في ظل منظومة العالم القديم، ومن ثم التحاور معها بجدية تستحقها لكونها "سيدة الموقف".

إن قراءة للسيرة الهلالية من زاوية البحث عن "الآخر" بالنسبة للجماعة الشعبية، إنما هي قراءة في منظومة العالم القديم ووضعية الآخر فيها وأنواعه، والتي ما زلت أتلمس حضورها القوي كلما دخلت في الناس، خاصة في صعيد مصر، وأتلمس كذلك آثار تعايشها مع مفاهيم العالم الجديد المتسربة إليه عبر وسائل الإعلام الرسمية أو عبر أحد الأبناء المتعلمين الذين يبدأون في زعزعة منظومة قيم العالم القديم لتحقيق فرديتهم الإنسانية، التي يعتبرها الآباء "أنانية" و"مطالبة بالحق وتخل عن الواجب".



الآخر السلطوي في السيرة الهلالية

من المعروف تاريخيا أن قبيلة بني هلال العربية قد استوطنت الجزيرة العربية منذ العصر الجاهلي، حيث كانت تنتشر منازلهم ما بين الطائف وضواحي مكة، وكانت تجاورهم من جهة الشمال قبائل بني عمهم سليم حتى مشارف المدينة غربي جبال نجد. وقد تفرقت جماعات منهم في العصر الإسلامي الأول في جميع الجهات وخاصة في أفريقيا. وتنتسب هاتان القبليتان هلال وسليم إلى أصلين كبيرين هما هوزان ين منصور وسليم بن منصور. ويروى أنهم "قبل أن يزحفوا على البلاد التونسية اتصل شيوخ منهم بالأمير المعز بن باديس الصنهاجي، في مقدمتهم مؤنس بن يحيى الرياحي الذي احتل مكانة مرموقة في البلاط، وقد حكى المؤرخون سبب النفرة التي وقعت بينه وبين المعز، فقالوا إن المعز طلب من مؤنس أن يستجلب بني عمه من هلال ليلحقهم بجيشه، فنصحه مؤنس أن لا يفعل، لأن بني عمه لا يذعنون لأي قائد ولا تردهم قوة عن النهب والإفساد، فاتهمه المعز بأنه أناني يريد الاستئثار وحده بالجاه والقرب من السلطان فغضب مؤنس وذهب لاستجلاب بني عمه وبمجرد وصولهم عاثوا في الأرض فسادا فطلب منه المعز أن يكفهم عن ذلك، فأجابه: هيهات!! لقد نصحتك فلم تنتصح، وهكذا زحفوا على المعز واستعانوا ببني عمهم سليم فامتلكوا البلاد واقتسموها بينهم، ولكنهم لم يستقروا في مكان معين، بل كانوا بدوا رحلا ينتقلون من مكان لآخر مغتصبين أملاك الناس.." (٨)

هذا هو، وباختصار، الوضع التاريخي لبني هلال في التاريخ الرسمي، الذي حرصت الجماعة الشعبية أن تعارضه بإقامة شكل مقابل له من التأريخ الشعبي، الذي لا يرمي إلى نفس أهداف المؤرخ الرسمي من صدق الخبر وتوثيقه.. الخ، وإنما يرمي التاريخ الشعبي إلى تقديم رؤية الجماعة الشعبية للماضي الممتد في الحاضر دائما، وذلك من خلال توظيف بعض المواد الخام التاريخية من قبيل شخصية تاريخية ذكر اسمها في دفاتر التاريخ الرسمي دون تفاصيل تعوق الخيال الشعبي، أو من قبيل حدث مؤرَّخ يمكن أن تنسج

حوله الأحداث الفنية، أو من قبيل تحديد جغرافي لمكان معروف في الجغرافيا لرسمية ليرسم الجغرافي الشعبي تصور جماعته لجغرافيتها.

لقد رأت الجماعة الشعبية في بني هلال شبيها اجتماعيا وتاريخيا أو على لأقل جعلت الجماعة الشعبية من بني هلال ممثلا لها على عدة مستويات ؛ لنفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية..الخ، وذلك من خلال حرصها على تأكيد العلاقة الصراعية التي تربطها بالسلطة في إطار ثنائية (الرسمي/ لشعبي) ولأن بني هلال أصبحوا ممثلين للجماعة الشعبية فكان لزاما على لجماعة الشعبية أن ترفض الصورة التاريخية التي رسمها لهم المؤرخ الرسمي لذي جعلهم قوما من الهمج وقطّاع الطرق والرعاع.. الخ.

لقد قدمت الجماعة الشعبية الصراع في جوهره المتجاوز للتحقيب لتاريخي والتحديد الجغرافي وهو الصراع بين (السلطة) و(الشعب)، فبنو هلال "جماعة طبيعية نشأت نشأة تلقائية، لم توحد بينهم إرادة بشرية ولم جمعهم متعمد"[٩]، وكانت تعيش في نجد في عز وشموخ لا يعرفون الذل الخنوع حتى أصاب نجد الجفاف والقحط "وعم البلاد المجاعة من جميع لجهات ولم يعد فيها شئ من المأكولات حتى صارت أهلها تأكل الحيوانات استمرت المجاعة سبعة سنين"[١٠].

من الطبيعي أن يتم الاتفاق على ضرورة الخلاص من هذا الوضع غير لإنساني فاستمرار الحياة منعدم في ظل الجوع، ذلك الخطر التاريخي الذي كان يهدد ولا زال حياة ملايين البشر لاسيما الفقراء منهم، وإن اختلفت أسباب ذلك الخطر بين أسباب طبيعية متمثلة في كوارث أو جفاف وقحط كما في حالة بني هلال أو أسباب بشرية ناتجة عن تجويع منظم لجماعات من البشر تشرف عليه سلطة ما.

تقدمت بنو هلال بشكوى لأميرهم حسن بن سرحان بعد أن فاض بهم لكيل، ولم يجدوا عائقا يحول دون الوصول إليه إذ "اجتمعت منهم المشايخ الشبان وقصدوا مضارب الأمير حسن بن سرحان فدخلوا وسلموا عليه تمثلوا بين يديه"[١١].

يصدر القرار بالرحيل من أرض الجدب إلى أرض الخصب. مما يعني بداية الصراع بين البدو/ الحضر، و"لا تمثل الثنائية: البدو/ الحضر -في واقع الأمر- تقسيما اجتماعيا يقوم على تصنيف جغرافي فحسب، وإنما هي ثنائية تقوم أيضا على تقسيم سياسي تتحكم فيه بالدرجة الأولى مصلحة المجموعة. ولذا نجد المضامين الاجتماعية والسياسية التي تنطوي عليها السيرة الهلالية متجلية وبالخصوص في الروايات المتناقضة في الوقت الحاضر.."(١٢)

لقد وضع عبد الرحمن أيوب يده على أسباب استمرار مواصلة الشعوب العربية لسيرة بني هلال بصفة خاصة وذلك حين حدد البنية التحتية لهذه السيرة بأنها ثلاثية التركيب:

عامل أ/ صراع/ عامل ب

فالصراع هو العنصر الثابت في هذه البنية أما العاملان أ، ب فهما العاملان المتغيران والمواكبان للتحولات الاجتماعية الأساسية في الوطن العربي. وقد رصد التعويضات الفعلية والمحتملة لثنائية البدو (بنو هلال)/ الحضر (السلطة) من خلال أربع ثنائيات كبرى:

(المستعمِر/ المستعمَر)

الطبقة الفلاحية/ الطبقة البرجوازية

الطبقة الشغيلة/ الطبقة المستغِلة (رؤوس الأموال)

الطبقة المستغلَة/ الطبقة المستغلِة (المسيطرة)

ونعتقد أن كل هذه الثنائيات هي مظاهر لثنائية جامعة لها وهي ثنائية (المحكومين/ الحكام). مع الوضع في الاعتبار التفرقة بين الحاكم المستعمِر والحاكم الوطني. فبالنسبة لصورة الحاكم المستعمِر في الثقافة الشعبية فهي محددة بوضوح في موال أدهم الشرقاوي وقد استخلصها عبد الحميد حواس(١٣) مؤكدا أن الطبيعة القهرية للمستعمِر دفعت الجماعة الشعبية للتعاطف مع أدهم الشرقاوي والتغاضي عن كونه من "الخارجين" فتحولت مواجهة السلطة المستعمِرة من قضية خاصة إلى قضية عامة.

أما صورة الحاكم الوطني (غير المستعمِر بالمفهوم التقليدي للاستعمار) في

الثقافة الشعبية فهي مقصدنا من السيرة الهلالية في هذا الصدد، لكن بداية نرى أن الثقافة الشعبية قدمت موقفين يبدوان متناقضين تجاه هذا الحاكم من خلال الأمثال الشعبية، فهناك مجموعة من الأمثال الشعبية تتضافر لتجعل من الحاكم أمرا قدريا يصعب تغييره حيث لا مجال لإزالة الفوارق الطبقية من الأساس لكونها أمرا طبيعيا، وتتعلق بهذه الأمثال مشاعر الخوف والتوجس من السلطة ومن هذه الأمثال:

- العين ماتعلاش عن الحاجب
- هتربط حمارك جنب حمار العمدة؟
- هتربط حمارك جنب حمار (الكتبة)؟
- من عرف مقامه في الهنا بات ماهمه اللي جاي ولا اللي فات
- اللي يبص لفوق يتعب
- الباشا من هيبته بينشتم في غيبته
- الحيطة لها ودان
- لما أنا أمير وأنت أمير، مين يسوق الحمير؟
- ربنا ما سوّانا إلا بالموت
- اسجد للقرد في زمانه .
- إذا لقيت ناس بتعبد الجحش حش وارمي له
- إن عدل السلطان جارت الرعية

والحقيقة أن المجموعة الثانية من الأمثال ليست متناقضة مع هذه الرؤية القدرية للسلطة لأنها لا تقدم رؤية مناقضة تعتمد على اتخاذ الإرادة البشرية بديلا لها عند اختيار الحاكم أو إذا احتاج الأمر لتقويمه أو تغييره، وإنما هي مجرد شكوى من التعسف والاستغلال والظلم الواقع على الجماعة الشعبية تدفعها لتجنب أي تعامل مع السلطة لأنها ترى أنه لا يوجد من يرد هذه السلطة عن الظلم:

- يا فرعون إيش فرعنك؟ قال/ ما لقتش حد يردني!

ومن ثم فالجماعة الشعبية تنصح أبناءها دائما بتجنب السلطة باعتبارها

آخر سلطويا لا يأتي من ورائه إلا المتاعب.

- يكفيك شر حاكم ظالم!
- خذ نص حقك وابعد عن المحاكم،
- إذا كان دراعك عسكري (شرطة) اقطعه!
- الباب اللي يجيلك منه الريح سده واستريح
- ابن الحرام يطلع: يا قوّاس (جندي)، يا مكاس (محصل ضرائب)
- نوم الظالم عبادة

تلك هي صورة الآخر السلطوي في الثقافة الشعبية من خلال الأمثال الشعبية، والحقيقة أن الجماعة الشعبية تقدم رؤيتها للعالم من حولها من خلال كل أشكال التعبير سواء أكانت سيرة -أغاني شعبية- أمثالا شعبية - حكايات شعبية -حكايات خرافية- ألغازاً.. الخ، ونعتقد أن أشكال التعبير متنوعة، لكن الرؤية التي تنطوي عليها واحدة وهو ما نحاول استكشافه في السيرة الهلالية.

السلطة في السيرة الهلالية نوعان ينبغي التمييز بينهما لنحدد كيف صاغت الجماعة الشعبية موقفها تجاه كل منهما وكيف حددت مصير كل منهما. فالنوع الأول يتمثل في سلطة الدولة والتي تمثلت في أنظمة الحكم التي حاربها بنو هلال في تغريبتهم إلى تونس ومن أبرز هذه الأنظمة الجديرة بالتحليل نظام الحكم لدى العدو الأكبر "الزناتي خليفة"، أما النوع الثاني فيتمثل في نظام الحكم عند بني هلال الشبيه النفسي والاجتماعي للجماعة الشعبية.

إن السيرة الهلالية ليست نصا ثابتا يمكن التعامل معه كما يتم التعامل مع النصوص الأدبية المنسوبة لمؤلف فرد وضع اسمه على النص في صورته النهائية، تلك الصورة التي تقدم رؤيته وقت التأليف أو النشر، ومن ثم فإن إحدى خصائص السيرة الهلالية بصفة خاصة وأشكال التعبير الأدبية الشعبية بصفة عامة أنها "ضد التثبيت" فشفاهيتها تمكنها من إعادة التشكل في سياقات اجتماعية متعددة وفي أطر تاريخية متباينة، بل إن شفاهيتها تمنح

المتلقي حق الوجود الإيجابي فلا يستطيع المؤدي أو بالأحرى الشاعر الشعبي أن يتغافل عن طبيعة مجلس التلقي من حيث الوضع الاجتماعي والاقتصادي للمستمع فمن باب أحرى أن يكون للتناقل الشفاهي للسيرة الهلالية في مناطق جغرافية متباينة حساسيته التفاعلية تجاه نظم الحكم في كل منطقة من هذه المناطق الجغرافية، وكأن ثمة اتفاقا ضمنيا أو ميثاقا شفاهيا بين الشاعر والجمهور على صياغة نظم الحكم في السيرة الهلالية صياغة معاصرة لوضعهم التاريخي والاجتماعي، وبالتالي من الطبيعي أن نجد الرواية المصرية للسيرة الهلالية قد أضفت الملكية كنظام حكم معاصر لفعل الرواية على السيرة الهلالية بدلا من النظام القبلي في الحكم الذي قد نجده حاضرا في الرواية الليبية للسيرة الهلالية على سبيل المثال. وبذلك تتاح الفرصة لفنان الجماعة الشعبية لكي يقدم رؤية الجماعة الشعبية لمزايا وعيوب هذا النظام أو ذاك من نظم الحكم، والأسباب التي تدفعها للتوحد مع هذه الشخصية دون تلك لتكون بطلا شعبيا تدب خصاله البطولية والإنسانية في أوصال المستمعين، ويتم استدعاؤه لزمن اللا بطولة دفاعا عنهم. ويضاف إلى ذلك أن السيرة الهلالية تمتاز عن غيرها من السير الشعبية بمواكبتها للواقع العربي المعاصر إذ أنها تنتهي نهاية غير منتصرة حيث يبيد الأبطال بعضهم البعض وتسدل السيرة بديوان الأيتام.

إذن، يتضح أن قراءة نظام الحكم في السيرة الهلالية من خلال مقولة "الآخر السلطوي" تعتمد على الربط بين ثلاث نقاط:

١- مواكبة السيرة الهلالية لتغير أنظمة الحكم في المنطقة العربية تاريخيا وجغرافيا لتقديم رؤية الجماعة الشعبية تجاه هذه النظم.

٢- أن السيرة تتضافر مع الواقع بنهايتها غير المنتصرة وأنها ترجع تلك النهاية لجرثومة الصراع على السلطة في ظل ثقافة تقنن احتكار السلطة استنادا للعصبية.

٣- أن الواقع العربي يمكنه أن يتقبل افتراضنا باتساع مفهوم العصبية في الوقت الحاضر ليتجاوز العصبية المستندة على الدم إلى العصبية المستندة إلى

الانتماء للمؤسسة العسكرية من عدمه.

إذا تم الربط بين النقاط الثلاث يمكن الوصول للقول بأن الجماعة الشعبية استطاعت أن تستشرف من خلال السيرة الهلالية آفاق المستقبل العربي.

إن المفارقة الكبرى التي تتأسس عليها مقولة الآخر السلطوي في السيرة الهلالية أنه على الرغم من أن السيرة الهلالية نتاج الجماعة الشعبية على كافة المستويات حيث إنها سيرة شعبية ومن ثم تتوزع صفة الشعبية على عناصر وجودها الفني بدءا من نقطة التأليف وصولا إلى نقطة التلقي، فإن من الطبيعي أن ينعكس ذلك على شخصيات السيرة الهلالية فتكون شخصيات "عادية" شعبية أيضا تطرح مشاكلها الواقعية الحياتية لكن هذا لم يحدث لا في السيرة الهلالية ولا في غيرها من أشكال التعبير الشعبية لأن الجماعة الشعبية لم ترو ذاتها بالحضور وإنما روت ذاتها بالغياب، فكان الحاضر (موضوع الحكي) هو الآخر السلطوي بكل ما يرتبط به من صراعات ومؤامرات وحروب لتحقيق هدفه الأسمى وهو تثبيت وضعه السلطوي والعمل على استمراره وتوريثه بالقضاء على المتآمرين/ الخونة الساعين للسلطة. أما الغائب فهو هنا (الراوي/ الجماعة الشعبية) لتستمر المفارقة الكبرى وتصل لذروتها خاصة في أشكال التعبير الشعبية التي تحرص فيها الجماعة الشعبية على استمرار تغييب ذاتها حيث يكون الغياب سلبيا غير فاعل ويؤثر على رغبات وخطط الآخر السلطوي بل نجد الغائب السلبي/ الجماعة الشعبية يدعم من خلال الحكى موقف الآخر السلطوي واستمراره ويسعد معه بإغلاق حكيه بالنهايات السعيدة حيث يتزوج الأمير من الأميرة و"يعيشوا في تبات ونبات ويخلفوا صبيان وبنات"!! لكننا نعتقد أن الوضع في السيرة الهلالية مختلف ذلك أن الجماعة الشعبية حرصت على ألا يستمر "الغياب" حتى النهاية التقليدية ففرضت حضورها من خلال "الغياب" الإيجابي الفاعل في حركة الأحداث ومصير الشخصيات حتى لو كان ذلك من خلال فعل الحكى فحسب. إن فعل الحكى في حد ذاته يعد بمثابة "الستارة" التي تقف خلفها

الجماعة الشعبية لتمد يدها في وقت محدد لتفعل بالآخر السلطوي ما تراه ينبغي أن يتم في الواقع الحياتي.

ولا يخفى أن فعل الحكى قد يصبح بمثابة تعويض نفسي عن حالة "اللافعل". وقد يتحول فعل الحكى إلى معوق "للفعل" إذا ما توحد المتلقي مع البطل/ الآخر السلطوي في حالات الانتظار. وقد يتحول فعل الحكى إلى مضلل "للفعل" إذا ما ضلت الجماعة الشعبية "مجال الفعل" إذ تفرّغ شحناتها النفسية التمردية ضد نفسها فتأخذ شكل "جرائم" يعاقب عليها القانون الرسمي فتبدو الجماعة الشعبية في صورة همجية، تفتقر للوعي وربما العقل، وتنتهك الحقوق.. الخ.

إن الشخصيات الرئيسية في السيرة الهلالية هي شخصيات نخبوية بمعنى أنها شخصيات النخبة الحاكمة التي تمتلك القدرة على "البطولة الحربية" دون غيرها، فالسلطان حسن بن سرحان هو أمير الهلايل و الحاكم الذي تجب طاعته لأنه وارث الحكم عن أبيه، وأبو زيد الهلالي البطل الشعبي الذي تستدعيه الجماعة الشعبية وقت أزماتها هو الأمير أبو زيد ابن عم السلطان حسن وذراعه الأيمن الذي يعتمد عليه لبطولته ومكره الحاسمين لأي معركة تخوضها القبيلة، ودياب الزغبي البطل المشهود له بالشجاعة والإقدام هو الأمير دياب أحد أبناء عمومة السلطان حسن، فكل بطل هو حتما أمير، صغيرا كان أو كبيرا وسواء أكان من بني هلال أو من أعدائها، حيث تزخر السيرة بألقاب نخبوية من قبيل الأمير عقل، الأمير زيدان، الأمير مرعي، الأمير يحيى، الأمير يونس، الأميرة الجازية، الأمير ماضي بن مقرب، الأمير العلام، الأميرة سعدا، الزناتي خليفة، الأميرة وطفا.. الخ.

وليس أدل على قصّر السيرة للبطولة على النخبة الحاكمة/ الأمراء أو كما تسميهم (الأمارة) من موقفها من العبيد، فلا وجود في السيرة إلا للأمراء/ الأبطال والعبيد/ الجبناء، إلا إذا كان هناك "عبد" توظفه السير لخدمة ومعاونة البطل (أبو زيد) فتجعله يظهر أفعال البطولة مع قصرها عليه باعتبار أنه لا يصح أن يكون "عبد" البطل جبانا ومن ثم نجد العبد أبو القمصان يحقق

بعض البطولة دون أن يكون له الحق في الانتقال لصف الأمراء/ النخبة.

كذلك نجد ذلك الموقف الدال على احتكار البطولة ومن ثم السلطة، عند محاولة أحد أفراد الجماعة الشعبية -والنادر وجودها في السيرة- والمتمثل في شخصية "خضر" بواب تونس، أن يثبت فعلا من أفعال البطولة لينال الحظوة عند الزناتي خليفة، فقد ملَّ البواب من تهرب سيده الزناتي خليفة من مواجهة ومنازلة أبي زيد الهلالي الذي أتى إليه وطلب منازلته وأصر على ذلك فوقف عند بوابة تونس وأمر البواب أن يذهب للزناتي خليفة ليخبره بذلك وإلا قتله فذهب البواب للزناتي خليفة وأنشده:

قال خضر اسمع يا ملك
قلبي احترق من الأمور بنار
جانا سلامة كأنه سبع كاسر
من فوق حمرة مثل طير طار
وقال لي حارس لا كسر راسك
أسرع إلى سيدك وهات أخبار
قوم انحدر إليه وكون صارم
واسقيه كاسا حنظلا ومرار
وإن كنت ما تنزل إليه أنا له
أجيب لك رأسه مع الأخبار
هات لي خوذا ودرعا مانعا
وهات لي سيف يكون بتار(١٤)

لقد وافق الزناتي على عرض البواب تحت ضغط حالته النفسية السيئة فخوفه من أن يقتله أبو زيد الهلالي دفعه لأن يجرب البواب في النزال لعل المعجزة تتم على يديه فأعطاه ما طلبه من أدوات الحر ب "وقال له يا خضر إن كنت تقتل أبو زيد أعطيك مدينة معاف وأعطيك سعدة"(١٥)

وما أن يبدأ النزال حتى نجد البواب قد خرَّ مستعطفا أبا زيد أن يبقى عليه حياته "فقام أبو زيد وحرك الجواد ولاطف إلى أن حصره وطسه أمارة

تحت الحصان فقال الخضر أنا بجيرتك يا ابن الأجاويد. فقال أبو زيد قم أشلح عدة الحرب ما تستاهل القتل لأن ما عليك مقدر. فقام البواب وعاد وهو يبكي حتى وصل إلى عند الزناتي فقال كيف حالك مع أبو زيد؟ فقال يا ملك الزمان كاني رأيت منام. أحسب الحرب مثل فتح الباب وغلقه(١٦).

لم يكن واردا في ذهن الجماعة الشعبية أن يماثل أحد أفراد الجماعة الشعبية الأمراء في بطولتهم الحربية فجعلت البواب يندم أشد الندم على محاولته وسخرت منه السخرية المريرة.

إن غياب الجماعة الشعبية في السيرة الشعبية هو المفارقة الكبرى التي تنطوي على مفارقات صغرى تشكلت منها، ولعل أهم هذه المفارقات يتمثل في نظام الحكم عند الهلايل، إذ قدم المبدع الشعبي نظام الحكم عند بني هلال في صورة أغرت أحد الباحثين ليصفه بأن "الجماعة ارتضت التنظيم الجماعي غير المستبد الذي رسمه رؤساء القبيلة عندما وزعت مناصب القيادة قبل أن تبدأ الهجرة بين قاض يحكم بالعدل وهو القاضي بدير، ورئيس عرف باعتداله، وهو السلطان حسن، وبطل محارب متوازن هو أبو زيد. ويتم هذا التشكيل القيادي باشتراك عنصر نسائي عرف بمشورته اللماحة ساعة الملمات، كما عرف بقدرته على إثارة النخوة بين القوم، وتلك هي الجازية التي خصص لها ثلث المشورة"(١٧) .

والسؤال الذي يطرح نفسه إذا كانت هذه الصورة الحقيقية لنظام الحكم عند بني هلال، وهو بالمناسبة نظام مثالي لاشتماله على صفات العدل والاعتدال والتوازن والبطولة فضلا عن المشاركة النسائية في الحكم، فلماذا حرصت الجماعة الشعبية من خلال "فعل الحكى" أن تكون نهاية السيرة تلك النهاية المأسوية، وكان حريا بمثل هذا النظام من الحكم أن تسانده الجماعة الشعبية من خلال فعل الحكى أيضا بأن تجعله يستمر في تحقيق الازدهار أو على الأقل تختم فعل الحكى بالنهايات التقليدية "وعاشوا في تبات ونبات وخلفوا صبيان وبنات"؟!!

نعتقد أن الإجابة على هذا السؤال تحتاج لتفصيل وتحليل ومناقشة لمقولة

د. نبيلة إبراهيم "البطولة الإيجابية الناقصة"، حيث ترى أن "القيادة قد تركت حماية مؤخرة الجماعة وما تحمله معها من بقايا متاع وحاشية لبطل استبعد عمدا عن التشكيل الأساسي للقيادة لخطورته، وذلك هو دياب بن غانم وأسرّها دياب للقوم، وأصبح القوى المدمرة للجماعة فيما بعد، وهنا تبدو البطولة الإيجابية ناقصة إذ إنها عجزت عن إخماد الشر.. " (١٨)

إن مقولة البطولة الإيجابية الناقصة تستند إلى اتهام للأبطال بعدم إعمال عقولهم عندما ارتضوا حكم النبوءة التي قالت إن دياب وحده هو الذي سيقضي على الزناتي خليفة حاكم تونس، لكن لا ننسى أن هذه النبوءة ليست إلا نبوءة صغرى أعلنتها سعدا ابنة الزناتي خليفة بعد قراءتها للرمل، في إطار النبوءة الكبرى التي أقامت الجماعة الشعبية عليها أحداث السيرة كلها والمتمثلة في دعوة السيدة فاطمة الزهراء على هلال وذريته بالتشتت ظنا منها بمعاداته ومحاربته للمسلمين فيتدخل النبي (ﷺ) ويصحح لها ظنها فتدعو له ولذريته بالنصر فتنفذ فيهم الدعوتان، النصر والتشتت، حتى أن أحد الباحثين يرى أن "دعاء فاطمة الزهراء على بني هلال بالتشتت والنصر يمثل هنا الوظيفة المركزية للسيرة، وعلى أساسها تبنى مختلف الوظائف التي يمكننا قراءاتها في ضوئها"(١٩) بل يرى أنه "لولا تدخل النبي (ﷺ) بإضافة دعاء النصر لاتخذت السيرة منحى آخر"(٢٠)

والحقيقة أن النبوءة وظيفة فنية هامة في كل السير الشعبية إلا أنها –من وجهة نظرنا– مجرد وظيفة تلجأ إليها الجماعة الشعبية هنا لتضفي على دورها في تحريك الأحداث من خلال غيابها الإيجابي نوعا من القدسية. وكأنها تريد أن تقول إن تلك النهاية المأسوية التي قدمتها للآخر السلطوي نهاية ارتضتها السماء من قبل أن تخطط لها من خلال فعل الحكى. وهذا يدفعنا للبحث عن الصورة الحقيقية لنظام الحكى عند بني هلال.

تبدأ تغريبة بني هلال بتقديم السلطان حسن في صورة الحاكم الذي يتخفى ليتفقد أحوال الرعية فيجدها كادت تموت من الجوع، قال الأمير حسن لأكابر القوم قوموا بنا نتخفى ونتفقد أحوال القبيلة في هذا اليوم فتنكروا في

الحال حتى لا يعرفهم أحد من النساء والرجال وركبوا ظهور الجمال وطافوا في المضارب والخيام مدة ثلاثة أيام حتى داروا على القبيلة فوجدوهم في ورطة ولم يجدوا من يدعوهم إلى ضيافة لأنه لم يكن عند أحد عشا ليلة"(٢١)

وعندما يضطر أحد الأعيان لاستضافتهم وهو "الأمير مفرج" لا يجد في بيته ما يلزم لذلك، فيتفق هو وزوجته على أن يخرج لبيع ابنته بعشاء ليلة لضيوفه فلا يجد من يقدر على إطعامها إن اشتراها بعشاء ليلة، فإذا كان هذا هو حال الأمير مفرج وهو من أكبر سادات العشيرة فماذا يمكن أن يكون حال الجماعة الشعبية؟!

وعندما يعود الأمير مفرج لزوجته خاوي اليدين يصطحب ابنته، تنصحه بالذهاب بها للأمير حسن فيسبقه الأمير حسن لصوانه وعندما سمع منه عرضه لابنته مقابل عشاء ليلة لضيوفه "أمر له بقنطار من الطحين وأن يرجع بابنته إلى خيمته فشكره على ذلك الإحسان"(٢٢).

أما الموقف الثاني فيوضح كذلك حال الجماعة الشعبية في سنوات القحط والجوع: "ولما اقتربوا (حسن وأبو زيد) من وادي سلامة سمعوا صياحا وضجيجا مثل يوم القيامة فتقدموا على الأثر ليكشفوا حقيقة الخبر ولما صاروا في ذلك المكان وجدوا جمهورا من الرجال والشبان والنساء والصبيان يصيحون من قلب موجوع من شدة الجوع فتقدم الأمير حسن إليهم وقد شفق عليهم فطيب خاطرهم بالكلام وفرق عليهم جوائز الانعام ثم ساروا إلى المضارب والخيام"(٢٣).

من هذين الموقفين يتضح أن السيرة أرادت أن تقدم -ولو بقدر من المبالغة- ما وصلت إليه الجماعة الشعبية من جوع يهدد استمرار الحياة ويدفع لأكل الحيوانات.. الخ لكن هل ما أرادته السيرة حقا هو أن تبرز الأمير حسن في صورة الحاكم الكريم الذي يغدق على رعاياه مساندة لهم في وقت الأزمة أم أن الجماعة الشعبية أرادت أن تكشف من خلال مساندة الأمير حسن لبني قومه في الشدة عن امتلاكه دون بقية القوم وتميزه عنهم وأن الجوع لم يمسه كما يمس السادات ومنهم أبو زيد؟

قد تجيب عن هذا السؤال محاولة أبو زيد الهلالي الإفلات من السفر الملح لإنقاذ الجوعى وتدبير الحيلة مع زوجته إذ قالت له "أنا أرشدك على حيلة تتخلف بها عن هذه السفرة الطويلة هو أنك عند الصباح تدخل على الأمير حسن وسادات القبيلة وتقول بأنك مستعد أن تذهب إلى تونس بشرط أن يرسلوا معك مرعي ويحيى ويونس فإنهم من أبناء الأعيان ولا تسمح لهم أهلهم أن يتغربوا عن الأوطان.. فاستعظم الأمير حسن هذا الطلب خوفا عليهم من العطب"(٢٤)

إذن يمكن القول إن القيادة الهلالية لم يعد أمامها طريق للتراجع عن الرحيل بعد أسر أبناء الأعيان في تونس (مرعي ويحيى ويونس)، ولولا هذا لاستمر تأجيلهم للرحيل مادامو في مأمن من الجوع الذي تعاني منه الجماعة الشعبية، مما يعني أن التغريبة كانت ذات هدفين: الأول يخص الجوعى وهو البحث عن مكان صالح لاستمرار الحياة ينالون فيه أبسط حقوقهم الإنسانية من مأكل ومشرب وملبس. أما الهدف الثاني فيخص الآخر السلطوي/ القيادة الهلالية، التي ربما دفعها حزنها على أبنائها أسرى الزناتي خليفة إلى السعي لمحاربته وتخليص الأبناء. بالإضافة إلى احتمال آخر دفعهم للتغريبة وهو أن ازدياد الجوع عند الجماعة الشعبية يعني أن السلطة مهددة باستمرار إذ تخشى تجرؤ الجوعى على ممتلكات القيادة.

يتبين أثناء الرحلة الاستطلاعية التي قام بها الأمير أبو زيد وأبناء الأعيان الأمراء مرعي ويحيى ويونس حرصهم على مساندة نظم الحكم المماثلة لنظام الحكم عندهم، إذ يساندون وراثة الحكم ويحسمون بالسيف قضية خلافية حول من أحق بالحكم: المدافع عن البلاد وحاميها ببطولته حتى لو كان عبدا أم ابن الملك حتى لو كان طفلا صغيرا؟ إذ تروي السيرة أن الأمراء دخلوا "بلاد العميق" وهي بلاد الأمير عامر الذي يقتل على يد عدوه الملك نبهان، فيظهر العبد سعيد بطولة فائقة ويأخذ ثأر سيده الأمير عامر ويقتل الملك نبهان ويهزم جيش الأعداء ويحمي البلاد فيكافأه الأمير عامر قبل خروج روحه بأن يجلسه حاكما على البلاد حتى يكبر ابنه الصغير الأمير مفامس فيسلمه

المملكة ويصبح وزيره، لكن السيرة تجعل العبد سعيد بداخله الطمع في اختلاس المملكة ويطرد الأمير مغامس وأمه ويعلن على رؤوس الأشهاد "أني قد صممت على طرد مغامس ابن سيدكم من الأوطان وإرساله إلى أبعد مكان فلا عدتم من الآن فصاعدا لتعاملوه بشئ مهما كان، وكل من خالف ولم يمتثل إلى أحكامي قطعت رأسه وخمدت أنفاسه فما تقولون وماذا تجاوبون؟ فقالوا سمعا وطاعة فما عدنا نعامله ولا نتكلم معه من هذه الساعة لأنك أنت ملكنا وأميرنا وحامي بلادنا وأوطاننا"(٢٥) لكن الأمير أبو زيد يساند مغامس لأنه ابن الملك ومن ثم الأحق بالملك فيتدخل ليقر ما في داخله من صورة الحكم كما ينبغي أن تكون فيقتل العبد سعيد ويجمع السادات ويشاورهم في تولية مغامس ابن مولاهم عليهم فيوافقون "ها قد قتلت هذا العبد الغدار.. فمرادى الآن اقيم (مغامر) أمير مقام أبيه فما هو رأيكم وماذا تقولون فيه قالوا هو ابن مولانا وقد رضيناه علينا أميرا ونحن جميعا عبيده وطوع يديه"(٢٦).

لقد حقق كل من أبي زيد والعبد سعيد ما أراداه في صورة مشاورة للسادات وأخذ للبيعة، لكن الحقيقة الواضحة هي سلبية الشعب تجاه الحاكم، وكأنه يدرك أن القوة وحدها هي التي تحسم وتحدد من يحكم وما على الجماعة الشعبية مسلوبة القوة سوى أن تردد: "مات الملك عاش الملك"!! وتستمر هذه السلبية تجاه الحاكم حتى نهاية السيرة حيث نجد بني زغبي يستسلمون طائعين سامعين لليتامى الهلايل بعد قتل أميرهم دياب بن غانم، وكذلك فعل بنو زحلان بعد موت كل من الأمير حسن وأبي زيد الهلالي مما دفع الجازية للهروب باليتامى.

يبدو أن سلبية الجماعة الشعبية تجاه الصراعات النخبوية على الحكم كانت نتيجة طبيعية لمسلمة ثقافية رسختها السلطة بجعلها العصبية المستندة للقوة هي الآلية الشرعية الوحيدة لتولى أمور الحكم. ويتجلى ذلك في موقف كل من السلطان حسن وأبي زيد بل وبني زغبة أنفسهم -قوم دياب- من محاولة دياب بن غانم للاستئثار بحكم تونس بعد قتله للخليفة الزناتي. إذ يعرض دياب في البداية على حسن أن يكون حاكم تونس إذا قتل الزناتي

فيوافق الأمير حسن بن سرحان مضطرا، "لكن ياحسن الذي يقتل الزناتي يكون سلطان العرب فقال الأمير حسن نحن أولاد عم وبين الأهل لا يوجد فرق والرزق واحد والحكم واحد"(٢٧). لكن عندما يجلس دياب على عرش تونس ويعلق رمحه على أسواره ويجبر الأمير حسن وأبا زيد على المرور من تحت رمحه يستنكر الأمير حسن فعلة دياب وتؤيده الزغابة أنفسهم إذ يدينون خروج دياب عن السلطان الشرعي الذي ورث الحكم عن جده وأبيه. بل ويعتبره السلطان حسن نجسا ينبغي قتله فيقول له: "ما هذه السعادة يا دياب أما كفاك مرقتني من تحت رمحك وتلبس التاج على رأسك وتريد تورثني وتعزلني من منصبي ورثة جدي وأبي.. لابد عن قتلك يا نجس بعد هذا العمل وانحدف على دياب فوقف أبو زيد والرجال بوجه حسن وقبلوا أياديه وقالوا يا مولانا إن دياب مخطئ ومنك المسامحة"(٢٨).

يتضح أن ثمة إجماعا على أن دياب مخطئ في حق القواعد التي سنتها الثقافة النخبوية الرسمية لتولي الحكم، ومن ثم نجد القاضي يضفي على هذه العصبية شرعية دينية حين يسأله الأمير حسن عن رأي الشريعة في موقف دياب يؤكد أن "الشريعة تحكم على دياب بحبس سنة كاملة"(٢٩). فينفذ فيه الحكم ويستمر السنة تلو السنة حتى قارب الثماني سنوات وقد أوشك على الموت. وبالحيلة وحدها يتمكن دياب من الخروج من السجن والإقامة مع أخته زوجة الأمير حسن لرعايته صحيا بعد أن أظهر أنه على وشك الموت وعندما تتاح له الفرصة ينتقم من الأمير حسن ويقتله على فراشه ويهرب.

وفي المقابل نجد أن علاقة أبي زيد بالأمير حسن (السلطة) مختلفة إذ هي علاقة "تعاون" لتثبيت نظام الحكم والعمل على استمراره لاتفاق المصالح بينهما، فأبو زيد يدرك تماما أنه لو عصى السلطان حسن فما من أحد يطيعه بعده. ويحرص الأمير حسن على إبراز طاعة أبي زيد له واضحة للعيان وهو البطل الذي لا تغالبه الأبطال في ساحة الحرب ولا النساء في المكر والدهاء. حيث تروى السيرة أن الأمير حسن طلب مرتين من أبى زيد أن يضع القيد في قدميه إن كان يطيع الله ويطيع الأمير، "فقال الأمير حسن يا أبو زيد إن كنت

طايع الله يا أمير فضع رجليك في هذا القيد قال أبو زيد سمعا وطاعة وأنا أتبع كلامك في كل ساعة وحط القيد في رجليه"[٣٠] ومن ثم نجد أن السلطان حسن لا يتخذ رأيا إلا بعد أن يستشير ذراعه الأيمن والحريص على سلطانه الأمير الفارس أبا زيد الهلالي فتبدو الصورة الظاهرة للعيان أن الشورى أساس حكم السلطان حسن، لكن في الحقيقة هى مجرد مظهر ديمقراطي لبنية استبدادية تحكمها "العصبية" كآلية وحيدة للحكم ومن ثم ينحصر مستشارو السلطان في الشخصيات الموالية لعصبيته المدعمة لنظام حكمه سواء كانت هذه الشخصيات من الرجال (أبو زيد) أو من النساء (الجازية). ومن ثم يكون أبو زيد هو الحاكم الفعلي لأن الرأي دائما عند أبي زيد.

إذن، فالجماعة الشعبية مستبعدة من الحكم فضلا عن غياب دورها بل وسلبها حقها في اختيار حاكمها ليستمر الآخر السلطوي مؤثرا فيها دون أن تمتلك القدرة التي تؤهلها للتأثير فيه. ولذلك نجدها تستعيض عن ذلك بأن تمنح لنفسها الحق في تحديد مصير هذا الآخر السلطوي من خلال فعل الحكى فتخرج من دائرة الغياب السلبي إلى الغياب الإيجابي بأن تجعل نهاية هذا الآخر السلطوي نهاية مأساوية، يقتل الأبطال بعضهم بعضا فلا يبقى من سلالة الأمير حسن وأبى زيد سوى فرد واحد ولا يبقى من سلالة دياب بن غانم سوى ثلاثة أفراد، وتتعاطف في النهاية مع المتمرد على العصبية كآلية وحيدة للحكم "دياب بن غانم" بأن تجعل ابنه "نصر الدين" ينتصر على بني زحلان ويبيدهم -إلا واحدا- ويدخل تونس ويتسلطن مكان أبيه وتطيعه كل الأنام.[٣١].

لكن الملاحظ أن الجماعة الشعبية لم يكن واردا في ذهنها الخروج من دائرة الغياب الإيجابي إلى الحضور والمشاركة الفعلية والتأثير في نظام الحكم!!

ومن ثم تستمر نظرتها للحاكم المستمد شرعيته من العصبية الغالبة بوصفه "آخر سلطويا"، تحرص على تجنبه وتوصي أبناءها باجتنابه حتى لا يمسهم منه أذى. وربما يفسر ذلك ما وراء الاتهامات الموجهة للجماعة الشعبية

"باللامبالاة".

ينطبق هذا التحليل على نظام الحكم عند الزناتي خليفة حاكم تونس إذ رأت الجماعة الشعبية أنه على الرغم من أن تونس تمثل الحضر حيث الاستقرار وقيام ما يمكن أن يسمى "بالدولة" إلا أنها لم تستطع أن تصمد أمام البدو الغازين لها، ولم تستطع كذلك أن تحتويهم في داخلها. والمؤكد أن هذا لم يكن بسبب البطولات الفردية الموجودة في بني هلال وغيابها عند الحضر إذ الزناتي خليفة بطل استطاع أن يعلق تسعين رأسا من رؤوس أمراء بني هلال على أسوار تونس، فمن ناحية البطولة الفردية تقر الجماعة الشعبية للزناتي خليفة بذلك لكنها ترجع هزيمته وسقوط دولة تونس إلى ديكتاتورية الزناتي خليفة إذ تصفه دائما بأنه محصن في قصره لا يسمع صوت الشعب إذ لا وجود لصوت شعب تونس في هذه المعارك والمواجهات، فالزناتي خليفة ينفرد بالحكم ويستبد بالرأي وإذا اضطر لسماع مشورة من أحد فلا تكون إلا من وزيره وابن عمه العلام ضارب الرمل والذي أخفى عليه حقيقة أبى زيد والأمراء الثلاثة مرعي ويحيى ويونس وتستر عليهم فلم يكن وفيا له. وكذلك الأمر مع سعدا ابنته التي كان يقبل شفاعتها ويسمع رأيها في حين أنها قدمت حبها الخاص على الحب القومي والانتماء لتونس (دولة أبيها) فكانت نقطة ضعف الزناتي لأنها أفشت لبني هلال بسر عرفته من ضرب الرمال وهو أنه لن يقتل الزناتي إلا دياب ولن يفيدها ندمها بعد ذلك شيئا! لكن في كل الأحوال يلتبس موقف سعدا من أبيها بالغموض وسوف نفصل القول فيه عند تناول الآخر النوعي.

إن الكلمة التي أرادت أن تسجلها الجماعة الشعبية من خلال فعل الحكى لهذه السيرة واستمراره حتى يوم الناس هذا، هي أنه ما دامت العصبية/ القوة هي السبيل لاحتكار السلطة، فسيبقى الحاكم بالنسبة للجماعة الشعبية "آخر سلطويا" ينبغي اجتنابه. ومن ثم فلا حقوق لشعب ينعم بالغياب، ولا نعيم لسلطة تنعم بالآخرية.



الآخر الديني في السيرة الهلالية

يترتب على وجود الآخر السلطوي المستند في سلطويته على العصبية ذات الصبغة الدينية خلق آخر ديني يدخل معه الآخر السلطوي في علاقات لها أبعاد تاريخية وسياسية متشعبة، لكنها تحدد في النهاية ما إذا كان هذا "الآخر الديني" ينبغي إعلان مواجهته والدخول في علاقة صراعية معه لتأكيد الصبغة الدينية للسلطة/ القوة، أم أن هذا "الآخر الديني" تمْلى مصلحة الآخر السلطوي عليه التحالف معه حتى لو كان هذا التحالف في مواجهة معارضي الآخر السلطوي من أبناء دينه. فتكون اللامبالاة الدينية في ظل هذه التحالفات في المجال السياسي هي سيدة الموقف. ومن ثم يمكن القول إن الآخرية الدينية ليست دينية في العمق وإنما هي آخرية تاريخية مركبة (مصالح) يكسوها الآخر السلطوي برداء الدين مرة ويكسوها في أخرى برداء من اللامبالاة الدينية. ويدلل الطاهر لبيب [٣٢] على ذلك تاريخيا بتحالف العباسيين مع "الإفرنج" ضد "البيزنطيين" و"الأمويين" في الأندلس. بل إن تحالفات بعض الأمراء المسلمين مع بيزنطة المسيحية في ظل تحالفات الحروب الصليبية تؤكد أن الحدود الدينية كانت وما زالت في المجال السياسي بمثابة جدران عملاقة البنيان لكنها مبنية على أرضية تحركها ميكانيكا المصالح السلطوية ومن ثم تتسع أو تضيق الحدود الدينية وفقا لحركة أرضية المصالح السلطوية المبنية عليها هذه الحدود.

أما بالنسبة للجماعة الشعبية فنعتقد أن الأمر مختلف وأكثر تعقيدا لأن علاقة الجماعة الشعبية بالآخر الديني تتأثر سلبا وإيجابا بعلاقتها بالآخر السلطوي. فقد تتماهى الجماعة الشعبية مع رؤية الآخر السلطوي للآخر الديني في حالة نجاح الثقافة الرسمية في الهيمنة على الثقافة الشعبية سواء تم ذلك باحتوائها إعلاميا أو بتنفيذ حكم الإقصاء فيها بحصرها في أضيق الحدود.

وقد تنحو الجماعة الشعبية المنحى المضاد لرؤية الآخر السلطوي للآخر الديني في حالة افتقار الخطاب الرسمي للسند الواقعي لرؤيته تجاه الآخر

الديني، وهذا الواقع المعيشي يدفع الجماعة الشعبية إلى استحضار مخزونها التاريخي تجاه هذا الآخر، لتكوّن رؤية مضادة لرؤية الآخر السلطوي لهذا الآخر الديني أو ذلك حيث تتعارض المصالح السلطوية للآخر السلطوي مع المصالح المعيشية للجماعة الشعبية، فإذا ما قام الآخر السلطوي بتوسيع الحدود الدينية ليقيم علاقة تحالف مع الآخر الديني فإن الجماعة الشعبية تعمل على تضييق الحدود الدينية لتثبت علاقة عداء مع هذا الآخر الديني المتحالف/ الصديق للآخر السلطوي.

ثمة نقطة ينبغي إيضاحها وهي أن مجال رصد علاقة الآخرية الدينية هنا ليس الأديان وإنما رؤى البشر الذين يعتنقون هذه الأديان . إذ ليس شرطا على سبيل المثال أن تكون رؤية الآخر السلطوي المسلم أو الجماعة الشعبية المسلمة للآخر المسيحي أو الآخر اليهودي تمثيلا لموقف الإسلام من المسيحية أو اليهودية.

كما تجدر الإشارة إلى أن وقوفنا على مفهومي الجماعة الشعبية والمثقف أو "النخبة" وتحديد العلاقة بينهما في الفصل الأول يمكن أن نستند إليه هنا للتفرقة بين الدين الفقهي والتدين الشعبي. فالدين الفقهي سواء أكان "رسميا" أو "ضد ما هو رسمي" فإنه يتم التحصل عليه والتمكن منه بالانخراط في منظومة التعليم الديني التي ترتكز على كتب التراث في تحصيل معارفها وتشكيل أيديولوجيتها الماضوية، حيث يصبح الماضي عصرا ذهبيا له قداسته التي لا يدانيها الحاضر فضلا عن المستقبل في إطار فهم لحركة تاريخ الجماعة بل والبشرية في مسار انحداري هابط. وفي إطار هذه المنظومة يترتب على مراتب تحصيلها مراتب الإيمان، ومن ثم يحتل الفقهاء مكانة مرموقة سعت السلطة لتوظيفها لتحقيق أغراضها التي توزعت ما بين إضفاء شرعية دينية على نظام حكمها، وما بين اجتناب ما يمكن أن يترتب عن استقلال الفقهاء من التفاف الجماعة الشعبية حولهم. وفي كثير من الأحيان يكون الفقهاء سلاحا حاسما إذا ما وظفتهم السلطة في تكفير معارضيها وإخراجهم من حظيرة الإيمان.

إذن الدين الفقهي دين نخبوي يسعى للسلطة إذا كان مناوئا للسلطة القائمة أو يحمي السلطة ويثبت أركانها إذا كان مواليا لها. أما التدين الشعبي الذي تمارسه الجماعة الشعبية في مصر فهو مختلف عن الدين الفقهي في عدة أمور لعل أهمها أن تحصيله لا يتأتى من كتب التراث أو غيرها وإنما يتأتي من مخزون ثقافي اختزنته الذاكرة الشعبية عبر رحلتها الطويلة التي تمتد لآلاف السنين حيث انصهرت الحقب التاريخية بمحمولاتها الثقافية والدينية لتشكل كيفية ممارسة الجماعة الشعبية للحياة في الوقت الحاضر. وثاني الاختلافات أنه إذا كان اكتساب الدين الفقهي علامة على التميز الاجتماعي والثقافي فإن التدين الشعبي ليس إلا رد فعل لما ينوء به كاهل الجماعة الشعبية من أعباء الحياة ومصائبها التي لا تجد عونا لها على حالها إلا في مظاهر تدينها الشعبي سواء اتخذت هذه المظاهر شكلا كرنفاليا تحاول أن تنتقل من خلاله الجماعة الشعبية من حالة الوعي بحالها إلى درجة من درجات تغييب الوعي لإحداث توازن نفسي نسبي كما في حلقات الذكر، ولعل استقطاب الطرق الصوفية لما يقارب ١٠ مليون مصري له دلالته هنا، أو أن يتخذ البعض من الجماعة الشعبية منحى آخرا من خلال الالتفاف حول الأضرحة والاعتقاد في الأولياء وأصحاب الكرامات ليبثوهم شكواهم حيث ينسجون بكائيات تدور في الغالب حول "المرض- العوز- الانتقام من ظالم- الإفراج عن مسجون- الإنجاب... الخ".

أما ما يشترك فيه التدين الشعبي مع الدين الفقهي فهو النزوع البراجماتي، إذ أن الجماعة الشعبية على أهبة الاستعداد للاصطدام بسلطة الدين الفقهي الرسمي إذا ما تعارضت إحدى فتاويه بشكل صارخ مع مصالحها اليومية أو تقاليدها المتوارثة، وليس أدل على ذلك من رفض كثير من العائلات -وهذا ما رأيته في محافظة سوهاج على سبيل المثال لا الحصر- إعطاء بناتهن حقوقهن في الميراث وفق النص القرآني.

أما النزوع البراجماتي لدى النخبة من فقهاء "الدين الفقهي" فيتمثل في استخراج الأسانيد الشرعية للتوجهات السياسية و الاقتصادية للسلطة الموالية

لها. وليس أدل على ذلك من مقارنة الصورة التي قدمها فقهاء الناصرية عن اشتراكية الإسلام بالصورة التي قدمها فقهاء الساداتية عن رأسمالية الإسلام. أو مقارنة الأسانيد الشرعية لمحاربة إسرائيل في الفترة الناصرية بالأسانيد الداعية للسلام والتعارف بين الشعوب فيما بعد الناصرية.

يمكن القول إنه ليست ثمة رؤية موحدة للآخر الديني وإنما هناك رؤى متعددة، فالدين الفقهي الرسمي يقدم رؤيته للآخر الديني، وهي غير تلك التي يقدمها الدين الفقهي غير الرسمي (المعارض للسلطة)، فضلا عن رؤية الآخر الديني في المعتقد الشعبي. وجدير بالإشارة أن الرؤى الثلاث متغيرة بتغير الظروف التاريخية والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وتوجهات أنظمة الحكم.

ولا يخفى أنه في حالات هيمنة الرجعية على المجتمع يشهر أصحاب كل رؤية من الرؤى الثلاث سلاح التكفير في وجوه أصحاب الرؤيتين الأخريين، بل قد يصل الأمر إلى انقسام أصحاب الرؤية الواحدة إلى جماعات تكفّر بعضها بعضا كا هو الحال بين جماعات الإسلام السياسي.

إذن الواقع يقول إن ثمة مشكلة. كما أن التستر عليها قِصر نظر، والمتاجرة بها عمى.

ومن ثم نعتقد في ضرورة وضع المشكلة الطائفية في مصر في حجمها الطبيعي دون تهوين أو تهويل، وهذا ليس بالأمر اليسير لاسيما أن عقل النخبة ما زال استبداديا، ينطلق من مفهوم محدد سلفا ثم يتربص بالتاريخ والثقافة ليبرهن عليه، ويخفي كل ما يمكن أن يزعزع مفهومه المسبق. فتكون النتيجة إما تثبيت "التسامح" والاندماج كصفة أزلية للمجتمع المصري أو تقعيد "النزاع" و"الفتنة" بوصفه مرضا مزمنا أصاب المجتمع المصري منذ كان في المهد صبيا!!

ولسنا ندعي أننا براء من ذلك العقل الاستبدادي، لكن ما ندعيه أننا نحاول أن نصيغ السمع للجماعة الشعبية.

الآخر اليهودي

نقدم رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي عبر طريقين:

الطريق الأول: هو الطريق المباشر والمتمثل في الأمثال الشعبية ونص "خضرة الشريفة" الذي كان يتغنى به الفنان الشعبي على نطاق واسع بعد هزيمة ١٩٦٧، وأصبح الآن متداولا في حدود ضيقة، و لهذا تفسير سيأتي لاحقا. أما **الطريق الثاني** الذي نتلمس به رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي فيتمثل في رؤية الجماعة الشعبية لطبيعة العلاقات القائمة بين الآخر اليهودي من جهة والآخر السلطوي (سواء كان حاكما أو معارضا ساعيا للحكم) من جهة ثانية. ويتلاقى هذان الطريقان لتأكيد أن نفور الجماعة الشعبية، ونفورها من ذكر لفظ "يهودي" هو نتيجة طبيعية لعلاقات تاريخية مركبة استوعبتها الجماعة الشعبية في مصر (المسلمة والمسيحية)، وأن المحاولات الفوقية لرسم صورة "آخر يهودي" وقد تبرأ من تاريخه الدموي وأصبح داعيا للسلام وحقوق الإنسان إنما هي محاولات "لبلابية" ولا جذور لها في تربة الجماعة الشعبية.

ومن المؤكد أن وصف أصحاب هذه المحاولات الفوقية سواء كانوا من النخبة الحاكمة أو من مثقفي التطبيع بالتسامح ونفي صفة التسامح عن الجماعة الشعبية تجاه الآخر اليهودي إنما هي مغالطة واضحة مثلما أن المطابقة بين الجماعة الشعبية وجماعات الإسلام السياسي (الآخر السلطوي والمعارض والذي لا ينقصه سوى امتلاك السجون وأجهزة الحكم) هي مغالطة أيضا. وذلك لأن المعيار الذي يحكم كلا من الآخر السلطوي والآخر السلطوي المعارض في رؤيته للآخر اليهودي ليس التسامح وإنما هو المصالح السلطوية وإن اختلفت الأقوال والشعارات. ومن ناحية ثانية ليست هناك بطبيعة الحال مصالح سلطوية تشكل رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي كما أن كراهيتها ليست دينية وإنما هي نتيجة لحفظ الذاكرة الشعبية للممارسات العدائية للآخر اليهودي تجاهها والتي اتخذت شكلا دينيا بفعل عوامل متعددة أبرزها ما للخطاب الفقهي من أثر على تشكيل رؤى الجماعة الشعبية ومما يؤكد ذلك

أن الجماعة الشعبية تدعو إلى التسامح الديني وحرية الاعتقاد إذ أنها تردد دائما أن "موسى نبي وعيسى نبي ومحمد نبي وكل من له نبي يصلي عليه".

إذن، ثمة صراع بين رؤية الجماعة الشعبية تجاه الآخر اليهودي والرؤى السلطوية سواء كانت رسمية أو غير رسمية، إذ تحاول الثقافة الرسمية وكذلك الخطاب الفقهي المعارض أن يشكل رؤية الجماعة الشعبية بما يقربها من مصالحهما كل على حدة. وتحاول الثقافة الشعبية مقاومة ذلك فتكون النتيجة ثقافة جماهيرية تُسلب منها بعض النصوص الفاعلة في تشكيل رؤية شعبية أصيلة تجاه الآخر اليهودي ومن هذه النصوص نص "خضرة الشريفة" الذي أثبته زكريا الحجاوي في كتابه "حكاية اليهود"، والذي كانت طبعته الأولى عام ١٩٦٨ أي بعد النكسة بعام واحد، ولهذا دلالته، كما أن لإعادة طبعه في عام ١٩٩٨ متزامنا مع المؤتمر القومي للقدس دلالته أيضا، فالكتاب في طبعته الثانية من إصدار الهيئة العامة لقصور الثقافة والمؤتمر تحت إشراف المجلس الأعلى للثقافة. وفجأة يختفي الكتاب من الأسواق ولا ندري إن كان ذلك بسبب زيادة الطلب عليه أم بسبب ما شاع وقتها من أن السفارة الإسرائيلية اعترضت على إعادة إصدار هذا الكتاب لما فيه من هجوم لا يتفق مع توجهات المرحلة، لاسيما في ذلك التوقيت؟

أستطرد هنا محيلا لمشهد آخر من مشاهد العلاقة الصراعية بين رؤية الجماعة الشعبية والرؤى السلطوية والنخبوية تجاه الآخر اليهودي حيث يعتبر الجاحظ في رسالته "في الرد على النصارى" أن تفضيل النصارى على اليهود من خطأ العوام، إذ فسّر مودة النصارى في القرآن تفسيرا يستبعد نصارى عصره.

وقد حلل الطاهر لبيب آلية التعامل مع أهل الذمة -حسب تعبيره- تحليلا يتجاوز "الآخرية الدينية إلى ما أسماه بـ "المسافات الاجتماعية" إذ يلاحظ أن "المسلمين كانوا، ولوقت طويل، أقلية في البلدان التي حكموها، هذا فضلا عن العرب، وأن أغلبية سكان سوريا والعراق وفارس، مثلا، لم تعتنق الإسلام حتى القرن الثاني والثالث الهجري، لذلك كان طبيعيا أن يكون هناك تسامح

عقائدي مع هذه الأغلبية، وأن يكون هناك تفتح في المعاملات تقتضيه مصالح الدولة والناس، وقد حددت هذه المصالح مسافات اجتماعية ليست بالضرورة تلك التي حددها المأثور أو الفقهاء، فيهودي القرآن مثلا يصبح أقرب من النصراني لقلة عدده، ولانعدام الخوف منه، وهو ذو حرفة وصيرفي ووسيط جيد. وقد كان لليهود مع بعض الخلفاء العباسيين مراكز هامة في الدولة"(٣٣)

يتضح أن ثنائية التسامح/ التعصب ليست مفاهيم ما ورائية وإنما هي ممارسات اجتماعية بالدرجة الأولى. ومن هنا يلزم الاختلاف مع الطاهر لبيب ذلك أنه إذا كانت "المسافات الاجتماعية" تحدد شكل التعامل مع الآخر الديني، وإذا كانت هذه المسافات الاجتماعية بطبيعة الحال غير منزلة من السماء بمعنى أنها متغيرة، وإذا كانت مصالح البوصلة الموجِّهة لشكل التعامل مع الآخر الديني هي المصالح، وإذا كانت الدولة (الآخر السلطوي) يغلب عليها الاختلاف مع مصالح الناس (بلغة الطاهر لبيب) أو العوام (بلغة الجاحظ) وليس الاتفاق، فإنه من الطبيعي أن نستبدل مفهوم "المسافات الاجتماعية" بمفهوم أكثر وضوحا وهو "المصالح السلطوية والنخبوية"، حتى يمكن تفسير موقف الجاحظ من رؤية الجماعة الشعبية التي فضلت النصارى على اليهود بأنه موقف نخبوي متعال، يوضح أبعاده الطاهر لبيب نفسه بقوله: "كان هذا في فترة بدأ فيها صعود النصارى في المعرفة والإدارة السياسة وأصبح مألوفا أن يجادلوا المسلمين أمام الخلفاء"(٣٤). إذن، ثمة تهديد لمصالح النخبة المثقفة من المسلمين بسبب ظهور نخبة نصرانية تحاول أن تنافسها في نيل الحظوة عند السلطان!!

ويبدو أن العلاقة الصراعية بين رؤية الجماعة الشعبية والرؤى السلطوية الرسمية وغير الرسمية ما زالت مستمرة، إذ لم تعلن الثقافة الشعبية انهزامها حتى الآن رغم تكاثر المحاولات اللبلابية.

ويجدر بنا لإثبات ذلك عرض نص "خضرة الشريفة"، ورغم أنه لا علاقة له بالسيرة الهلالية، وأن المقصود بخضرة الشريفة ليست هي أم البطل أبى زيد الهلالي كما أشار لذلك زكريا الحجاوي، إلا أن الاسم له دلالة خاصة في الثقافة الشعبية بإشارته لصفتي "الخضرة" و"الشرف" مما جعل الفنان الشعبي

يرمز بهذا الاسم للوطن: مصر.

وقراءتنا لهذا النص نابعة من ملامسة لثرائه الدلالي، إذ نجد فيه رؤية للآخر الديني اليهودي وللآخر السلطوي، بل نجد فيه نقدا ذاتيا. لكن الحجاوي لم يثبت النص إلا لتوظيفه في إطار سعيه لتأريخ تآمر الآخر اليهودي على الوطن إذ غلبت عليه النظرة التآمرية، التي تبرر الهزيمة بشيطانية الآخر اليهودي التاريخية، مع الإغفال التام لأخطاء الذات في حق نفسها. والحقيقة أن هذه النظرة الحجاوية تتسق وظروف المجتمع في الفترة الناصرية.

خضرة الشريفة[٣٥]

الله الله يا سيد وجاب اليسرا

أول ما أبدى
في مدح نبي
سيد عربي
تلين له الحجرة

الله الله يا سيد وجاب اليسرا

بمدح رطيب
يا رجال الغيب
سلم م الغيب
ومن العثرة

الله الله يا سيد وجاب اليسرا

وأمد يدى
وأصافح سندى
صيطه بيدوى
في بلاد بره

الله الله يا سيد وجاب اليسرا

●

وامـدح أبو بكر، واجب الشكر نفق مـاله لرسـول الله
وامدح عثمان سيدنا أبو عفان حـفظ القـرآن وكـلام الله
وابن الخطاب عـمـر المحـراب عمران به وبالصحابة العشرة
وعلي يا بنى، بالفـخـر على قطع (الحيـة) بسيف القدرة
وابعـد غـمى، وأذكـر ربي بقـولة لا إله إلا الله
وامدح عـيشـه ويا خديجه وأمـدح فـاطمـة بنته الزاهرة
ومن بعـد مـدحي في نبـينا اسـمع يا عـاقل (مـا بيـجـرى)
اسـمع كـلامي وتفنينى قـبل الزمـان مـا يفنيني
على بنيـه وصـبـيـه ومـصريه واسـمـها خضـرة
أصل الحكاية (راجل سلطان) وعـنـده (المـال) زي الـنَـطَـرَه
المال كـثـيـر ولالوش خلفـه قليل الخلفـه وعـد من الله
له مـال كمـان من غير عـددان وعـمـره مـا خلف بالمرة
عـلى الـولاد يـبـكـي ويـنـوح وامـراته بتـعـيط رخـره
قـال: الراجل إيه يا حـريمي من راح يورث في المال بكره
قـالت له اصـبـر يا حـبـيـبي بكره يأتيـنـا فـرج الله
وكـان نايم ليلة في رمـضـان شاف ليلة القدر كانت ظاهره
يا رب جـود وأعطي يا مـوجـود ولو بنيـه تكون ذكـرى
ورينا اسـتـقـبل، منه كـمن المعـونة كـانت طاهره
كـمنه بيـأكل من الحـلال مـا كلش حـرام ولا مـره
دعـوته قـبلت زوجـتـه حـملت وكل شئ بأمـر الله بنيه جـميلة
مـقـدار تسع أشـهـر وضـعت لـون القـمـره
وليلة سـبـوعـهـا سـمـوها والاسم لابسـهـا.. خـضـره
بنت الكرام تكبـر قـوام والخـدامين جـوه وبـره
وأبوها من حـبـه فـيـهـا وداها في الكـتـاب تقـرأ
سـبع سنين قـرت وعـادت يا غـفـلان وحـد الله
حافظة القرآن على صحة تمام مـيـه وأربعـة.. وعـشـرة

متعلمة (في حفظ.. الماضي) لكن المكتوب غصب بيجرى

وف يوم عيد شم النسيم ريح الصبا على بحر الله
طلعت الشريفة.. بتتفرج على الجناين والبحره
طلعت وكان بعد المغرب الدنيا ظلام ولا كان قمره
أتابى (غليون جاى م الروم) فيه (الملعون) جاى من بره
فيه ابن سلطان (اليهود) والنظار ولمح خضره
شال بعينه بالنضارة شاف (الشريفة المعتبرة)
(اليهودي) لما نظرها طبت في قلبه نار حمرا
يا رفقتى، يا (يهود) بلدي قلبي انشبك حبيت خضره
يا مين يروح ويجيبها لي وأنا اديه مال بالكُترّه
أنا أعطي له خزينة مال وعيني ياخدها رُخْره
أمه قالت له يا غزالي هات "العجايز" من بره
جابوا العجايز دول ثمانين من مكرهم غلبوا الشياطين
وقالوا له أنت عايز مين قال هي ولا غيرها خضره
ما (تهمّواْ) (خايفين منها ليه) قالوا ما نعرفش نجيب خضره
وازاى نروح إحنا نجيبها والخلق يا ما جوه وبره
فيهم عجوز ملعونة البوز متخصصة في ذل الحره
قالت على عيني.. يا معلم بكره الصباح لاجيب خضره
وحياة رأسك مع جلاسك لاجيبها لك هي وعشره
(عملت حيله) (اليهودية) (لبست سبحة) وقالت الله
لبست لها سبح جميز.!! كل سبحه تمانين عجره!!
ولبست فوط.. من فوق فوط ولبست (دلق) بتاع فقرا
وعملت شيخه، ووليّه ونكشت راسها بالشعره
الفجر لاح، وجه الصباح و(الطرقه) دلت على خضره

وخبطت على (الأبواب)
وخضره تنادي يا تواب
ياعبد الخير شوف مين ع الباب
قام قال وليه ع الباب بره

وعبد الخير طلع للعجوزة قال كلمي ستي خضره
طلعت العجوزة على العالي (توحد حي مالوش تاني)
تلاقى خضره أدب غالي فاتحه المصحف وقاعده بتقرا
وجنبها بنات زي النجوم ويتضوى بينهم كالقمره
قالت صباح الخير يا بنات ، وأكتر ما أصبح على خضره
قالت صباحيه ياخالتي العجوز عايزه حاجه من عند الله

قالت لا حاجه
ولا حوجه
غليون أتانا
يا خضره

غليون أتانا يا شريفة فيه العجب على بحر الله
فيه الصارى ودهب يلالي والدفه جواهر معتبره
يالا بينا نشوف المينه نتفرج يا ضرة القمره
قالت لها يا خالتي العجوز ما فيش إذن أني أطلع بره
إلا بإذن من أبويا ودى شروط الناس الأمرا
قالت يا شيخه بلا أجازه ما حد ها يعلم بالمرة
من باب الحريم ونرجع داخلين لا يدري سعيد ولا عبد الله
وأم خضره تقول أبدا يا ضناى ما تطلعى بره
إلا بأجازه من أبوكي ولو ضمنا أنه ما يدرى
راحت العجوزة (على السلطان) لقته جالس مع الوزرا
قالت له (اختم له) ع (الفرمان) تطلع معايا خضره بره
مقدار ساعة افرجها على الجناين والبحره

السلطان مضى على الفرمان ولا يعلمش اللي هايجرى
رجعت العجوزة على خضره قالت لها ياالا يا خضره
(أبوكي) ختم لي على الفرمان وشافته كل الوزرا
خضره ندهت على البنات قالت يا بنات هاتوا السفره
يا بنات ياللا واكرموها هاتوا الطعام وغدوها
وقهوة وشربات اسقوها واحده (وَليّه) في حب الله
قاموا البنات بأحسن نيات وجابوا للعجوزة الصانيات
سمك ولحمه ومقليات ويامية ناشفه ماهيش خضره
كلت وغسلت ايديها والمكر باين.. عليها
الله ينكد.. عليها يا خاين العيش اشكيك لله
من بعد ما طفحت قالت صليتوع النبي حلو النظرة
ياللا بينا بقى ع المدينة نشوف المناظر في القمره
ضحكت عليهم الملعونة وخدتهم (للخلا) بره
ماشيه خضره زى النجفة ومعاها أولاد الشرفا
أما العجوزة دي العكفه ظايطه وبتجرى كالبقره

وخضره نظرت قوى بالعين
وشافت الغليون يا زين
وقالت لها واخداني على فين
ده غليون (يهود) عاملين مكره

حلفت العجوزة ألف يمين إن ده بتاع مسلمين
يوحدوا رب العالمين وكلهم (أبطال) أمرا
أتابى (اليهود) من مكرهم قلعوا البرانيط وقالوا الله
قلعوا البرانيط وعملوا دراويش وادارو فيّ العمة الخضرا
وشوفوا العجوزة من مكرها سمت كبيرهم عبد الله

وقــالت يا ريس عــبــد الله هات غليــونك فــرج خــضــره
قـــام اللعين حلف بيـــمين بدال اليـــوم يســـتى يومين
ويتــفــرجــوا البنات الحلوين وكل صــبــيــة لوحــدها مــرة
وخــضــره تنادى، يا زمــاني ويا مكتــوبي ايه رح يجــرى
وأدى الـبـنـات اتفـــرجـت وخضـره صـابره على وعـد الله
حكم المقـــدّر، تتـــفـــرج ومـد لهـا سـقـالة بتـتـرجـرج
شـبطت الـعـجـوزة في ايديهـا أنا روحى فـداكي يا خـضــره
طلـعـت الـعـــجـــوزة وياهـا تســـبك الحـــيـلة والمكره
وقـالت الـعـجـوزة يا أخـينا تكرمنا وحـــيـــاة نبـــينا
وحل الغليـــون من الميـنـه وتفـــرجنا وسط البـــحـــره
الـلـه الـلـه يا ســيـــد وجـــاب اليـــســـرى

شـــــالـوا مـــــدارى
حـــطـوا مـــــدارى
أتـاريـيــــه كــــان وعــــد
ومــــــــدارى
والـــلـــي وقـــع
مــــا كــــانـش دارى
ويـا عـين صـلـى عـلـى الـنـبـي

الـريـس حل الـشــــاغـــول
والـعــجــوزة واقــفــه كـمـا الغــول
فـــرحـــانة وترقص وتقـــول
يـا عـــيـــني صَلّي ع الـنـبي

كـــانوا (اليـــهـــود) عـــاملين دراويش
واللي وقع في القـــضـــا مـــا دريش

الله يـجـــازي خــــاين الـعــــيش
يـا عـــــــيـنـي صـلـي ع الـنـبـي

كـــانوا لابسين عـــمـــايم خـــضـــره
حـــيله وانطبت على خـــضـــره

والنار مـــا تحـــرقـــشي الخـــضـــرا
لكن المكتـــوب غـــصب بيـــجـــرى
ويا عيني

❖❖❖

شـــوف العـــجـــوزة وكـــهـــانتـــهـــا
عـــملت حـــيلة وسَـــبَكِتْـــهـــا

جـــابت ســـبـــحـــه ولبـــســـتـــهـــا
حلت شـــعـــورها ونكشـــتـــهـــا
ويا عيني

❖❖❖

قـــالت يا خـــضـــره شـــوفي الصـــارى
دهب يا خـــضـــره من الغـــالي

والدفـــة راخـــره كـــمـــا هلالي
كـــــان إيه بس اللي جـــــرى لي
ويا عيني

❖❖❖

كـــــام مـــــزه يا نجم وأنت تغـــــيب عن عـــــيني
لا أقـــعـــد ولا ارتاح ولا يهـــوى المنام عـــيني
أنا فـــارقت الحـــبـــايب غـــصب عن عـــيني
ويا عيني

ياما طعمت الخسيس بايدى وصباعيني
وضيعت عليه جميع مالى وصباعيني
واندار صابنى على خدى وصاب عيني
ويا عيني

❖❖❖

زعق (النفير) لموا الحبال
عوم بها في وسط البحره

ولما خدها وراح لبعيد
وسك فيها قيدين حديد

قيد في الرجل، وقيد في الإيد
من خوفه لاتنط البحره

خضره تشاور.. للبنات
والنخل يبكي.. والنبات

يا ولاد عمي قولوا لامي
خدوها (اليهود) لبلاد بره

واولاد خالي، دروا الأهالي
ع اللي جرى فجأة لخضره

يا أولاد خالي.. يا أولاد عمي
خبروا أبويا وأمي عني

ياما اعجل ما وروها له
وخدوها تنور كالقمره

ادي (اليهود) لما نظرها
طبت في قلبه نار حمره

قال حطوا الشريفه في أوضه
خوفا م الحاسد والنظرة

واستعجلوا وهدوا وابنوا
من طوبة ومونه وحجره

بنى لها قصر على المينه
شبابيك القصر من الفضة

سلالمه من سن الفيل
وشن سمك عام في البحره

وست عمدان من الرخام
واتنين دهب واتنين فضه

وفرش القصر حرير مقصب
ريحته تلالي زي العطرا

وعمل لها مخدع للنوم
يمشي لقدام ويرجع لورا

وتحت القصر نشا جنينه
فيها فواكه معتبره

زرع لها جنينه للرمان
والزهر الغالي في البستان

الكومتره على العيدان
وأبو فروه ألفين شجره

والتمر حنه والعود ريحان
يضللوا شباك خضره

وجابوا اللوز وسجر الجوز
والسفرجل حاجه معتبر ه

وجاب لها الصايغ في البيت
يدق على مقاسها خضره

وصنع لها من الأساور
بدلايات فوق العشرة

ولما الطوق ملوى من فوق
والحلية صنعة مفتخره

قدامها يضوى ووراها
كل جديله ميت فرجا الله

جاب المكحلة بفصوص جوهر
لما المرود يجلى النظرة

جاب الحلقين يوزنو شيلتين
ويشوفها بتزيد الحسرة

جاب اللبه، ميه وحبه
جاب عدوها زادت عشرة

جاب الدملج دهبه يوهج
في دراع أبيض زى الفضة

جاب الخلخال بألف ريال
وزنه الوزان رجع لورا

وميتين فستان بحرير ألوان حدا خياطين من الفجرة
تفصيل مفتوح يشكى ويبوح ويقول لك نوح وزيد حسره
ولونها صهيب، كمثل لهيب يشوفها (الملعون) ويقول خمره
جاب الشراب، زان الكعاب لما القبقاب فضة بره
جاب الكارم ملو محارم ولا فيش ظالم قد الفجرة
وجاب الكركى وجلس فوقه وقال هاتوا لي بقى خضره
وياخد دهب وبإيده ينطر ويقول جبا.. بس ترضى
وجاب المنكر، وقعد يسكر قدامه جمدانة خمره
وملا الكأس جاى يديها ضربت الكأس خلته عشره
وقالت له زول يا ملعون دانت حقيقي راجل مجنون
أنا ما ابدلش العال بالدون ولى أصل كما الشجرة
قال (اليهودي) كسرتي الكأس وكسر الكاس عندنا بشرى

قـــالت له بشـــرتك ســـوده   وعل (اليـهـود) بشـره غـبـره
يكســـر كـاسك يقطع ناسك   يا يهـودي عـيـشـتك مُـره

❖❖❖

جـــه (اليـــهـــودي) (وخطفني)
وخـــدني (يســيــره) لبـــلاد بره
ســـافـر بخــضــر ه (اليـهـودي)
واســـمع يا عـــاقل مـــا يجـــرى
تلات ليـــالي وهـو مـــســـافـــر
دق المـــراســـي فـــي بـــلاد بـــره
ولمـــا خـلـــوا فـــي المـــديـــنـــة
(ضـــربوا المدافع) وقـــالوا بشـــرى

❖❖❖

دخلوا المدينة
عملوا الزينة
وخضره حزينه
ما حدش يدرى

❖❖❖

قـــــالت العـــجـــــوز يا ريس
يـالـلا بشـــــــر كل الأمــــــرا

قـــوم بشـــر (سلطان اليـــهـــود)
وهات لي منه بشـــرة خـــضـــره

وخـــدني مـــعـــاك واقـــعـــد هناك
وآخـــــد بدال الألف عـــشـــره

وراحت قـــــالت لـه يا سلـطان
إحنا جـــينا في أمـــان وطمـــان

أنا عـــــايزه خــــزنه من المال
(إحنا.. غــازينا) وجــبنا خــضــره!

قـــــال الملعـــــون وروهـا لـى
وان عـــجـــبــــتني.. خلوها لي

وحــــيــاتهـــا مـــا ابخل.. بمالي
وأتمـتع وأتجـــوز خـــضــــره

قــال لهــا ده من عــشــمك   يا أمـيـرة يا حلوه يا خـضـره
قـــالت له لو كـــان بمرادي   إلا يا خـسـارة مـوش قـادرة
أدوس على راسك بالصـرمــه   وأخليك بين أهلك عــــره
إلا حـــزينه، ومـــسكينه   والوعـد رمـاني مع الحسـرة
وقـــال لهـــا ده أنا باحــبك   حـسنك مـالوش مـثـيل بره
دى خـــــدود ولا جنايـن ورد   وجرح الغرام عمره ما يبحرا
شـــيلى البـــراقع دانا والع   والنسـمـة صبحت كالجـمـرة
شيلى الستـارة بلاش شطارة   قــالت طب فـرجني ياعـــره
شـال الســتـارة وجـاى داخل   همت وقـــــالت إطلع بـره
نده (اليـهـودي) على قـراييـه   وقـال اصلبـوها من الشـعـره
وقـام عليـهـا يا أهل الجـود   صلب الشـريفـة جنب عـمـود
وجـاب لهـا كـرباج م السـود   شـبـعـان من شـحم البـقـرة
وبقى يضـربهـا على الجنبين   ويقـــول لهـــا فين ربك فين
المال وبس، لا بعـــده دين   ولا قـبله ولا فــيــه آخـــره
أنا قـــصـــدي إنك تتـــوبى   وتدخلى في مــــالي وتـوبي
أحــسن مـــا اخليكي تلوبي   وعـينيكي اكـحلهـا بجـمـرة
على أيه ملونين الـدنيـــا   فـــقــــرا وواطيين ودونيــا
قال إيه شرف أبيض وأخضر   وحتى الكحيلة اسمها حمره

أنا بأقـــــول الـرب المال وفي إيدى لا عـالي ومـتـعـال
أحيى وأموت كده في الحـال والدنيـا ملكنا يا خـضـــره
قالت له إخـرس يا ملعـون يا جـاحـد إلهك رب الكون
أنا جسمي عندك هنا مسجون وروحي بره طليـقـــة حـره
ولى أهل كـمــا الشـجـره أصـول مـأصلة مـفـتـخـره
أهل الغني بشـرف وكـمـــال والسـيـرة والذكـرى عطره
مـالهم سـفـاين في المعـروف واللي بيـجي بلادنا يشـوف
من غـيـرنا بغـيث الملهـوف ولنا وسيرتنا باينه ومنتشره
شــرف رجــالنا عــالى علو ولا يطولوش أنهـــا عـــدو
ولا فـيش لغـيــر وطننا غلو والعـرض أغلى من الجـوهرة
والعـمـر مثل التوب، بيدوب ويكون نضيف على شرط التوب
والموت علينا أجل مكتــوب أموت شـريفـه لاجل الشـجرة
أنا مـــؤمنه بدين الإســلام والظلم فـيـه للخلق حــرام
ولا فيش حَداَيا غير ده كلام ولو أموت واصحا ميت مرة
قال احموا بالنار لي السيف وموتها يكون يا سيدي ع الكيف
والقبـر جاهز وانتى الضيف واليـوم تكونى في الآخـــرة
يا تهـاودى وتدينى غـرضى وارجـــــعك بلدك بكره
وبص قـام لقـاها بتضحك فـرح وقـال أهي ده البـشـرى
وقـام يجـهـز ليـهـا طعـام وشـراب دى ليلة مـعـتـبـره
يقـــوم ويرجع يلقى رجـــال ده ما حد معهم في السفرة
سيدنا الرفـاعي جـه سـاعى بحـــيله وخـــالت والله
دخل الرفـاعي في وسطيـهم واداري في العـمـة السـمـرا
وقـــال لهم قـومـوا حلوها دي عـــروسـه وليـه تأذوها
حـنـوهـا يـا لـلـه وجلـوهـا سلطاننا ها يشـــرف بكره
حل اليـهـودي الشـريفـة قصده خلاص يحظى بخضره
وقـــال لهـا أنا حليــتك مـــا هونتـــيش عليّ بالمرة

قالت البركة في عم السيد وعم الرفاعي ساكن بضره
قام لما سمع اسم السيد قال المصيبة بقت حره
وحلف بدينه اليهودي لا كلل عليكي من بكره
وبالعند فيكي وفي السيد فرحى عليكي بعد بكره
وإن كنتي خايفه من حاجة احنا ما تفرحناش العذره
وعندنا دبيح السلامة ناخد له من دم البقرة
وقال عشانك يا خضرة حمل وعجلين وبقرة
واحنا هانطعم م الخنازير ده أكلنا في بلاد بره
ونده وجاب الجزارين وقال لهم يا معلمين
عايز اللحوم من كل سمين من صنف خنزير والبقرة
وأنت يا طباخنا (ياروبين) جهز كمان أكل الفقرا
وميتين غليون طافوا بالروم يجيبوا المداعى بالكتره
مقدار ساعتين جت الغلايين من كل لحيه عليها غبره
وميتين غليون جم ملانين جايبين للمداعي خمره
وميتين طحونه وطابونه ما هي سرقه نازله كما النطره
وميتين قنطارم الزيت الحار اللي انوقدت في ليلة خضره
وميتين حصان يجروهم يلعبوا برجاس قدام خضره
وجاب لها ست عجايز يسرحوا ليها الشعره
وكل اتنين في أيديهم مشطين واحد دهب والثاني فضة
اتنين ورا واتنين قدام وفوق كده وكده الماشطه
واتضايقت ندهت قالت صابر لامتى يا ساكن طنطا
صابر لامتى يا سيد موش طايقه أصبر لبكره
يا تنجدوني يا.. أهلك وأدفن روحي في حفره
حقه أن نسيتني يا سيد هات شمّتوا فيّ الكفرة
يا رب غيثني، وأرحم ضعفي برجال الله، الأمرا
عم السيد صابه الحال قاله اركب يا عبد العال

يا مـــشـــدودي لم الأبطال   لم التـــوابع والفـــقـــرا
شـوف م الصـعـيـد الجـواني   انده على عـــز اخـــواني
عـــبـــد الرحـــيم القناوي   والفـــرغلي عـمل الحـضـرة
والحـــاج حـــسن الأصـــواني   اللـهـم أرض عن الأمـــــرا
والمنيـــــاوي والطـحـطاوي   والجـــرجـاوي يا رجـــال الله
ولاد المنيـــا جم بالعنيـــه   سيدي الفولي عمل الحضرة
ولاد أسيوط صاموا عن القوت   ســيـدي جـلال اللي انشـهـرا
وسيدي الطشاش حالا مـابطاش   ولم مـــعـــاه توابع عـــشـــرة
ولاد الصــعـيـد جم من بعـيـد   حـرب الجـريد عمـره مـا يبرا
ولاد البــهنســا رجـال ونسـا   قطعـوا الفـجـرة والدم جـري
ولاد الفـيــوم في يوم مـعلوم   سـيـدي الروبي عمل الحضرة
نزلوا الجـيـزة الصـبـحـيـة   وقـــامـــوا كل الأولـيـــا
يابو هريرة إحــضــر هيــا   والمقــداد عـمل الحـضـــرة
وراحــوا أمــبـابة للامــبــابي   الله يا مـــعـــوِّم الصـــخـــرة
ومن مـــصـــر جـونا الإمـــامين   والســـيـــدة الست الطـاهـرة
ست ينفـيـسـة وسـتي سكينه   ويـا ست يا نبـــويـة نظـرة
سـيـدنا الحـسـين جـانا بألفين   زين الشـبـاب دنيـا وآخـره
يا عـم يا زين العـــابدين   وحـواليك رجـال كلك عـتـره
طلعـوا الجـبل للعـفـيـفي   ويا درديري أحـــضـــر يالله
يا أولاد عنان يا شـــراقـــوه   جم الضـيـوف يالله الحـضـرة
وكل الســـادات الوفـــائيـــة   جـــونا بتـــوابعـــهم مـــيـــه
والست رابعـــة العـــدوية   والصـــالحين ورجـــال الله
وابن الفـــارض جـــانا مطارد   نفّـسـه يحـارب في بلاد بره
وأبو الســـعـــود ويا العـــدوي   لما الأنور عـــمل الحـــضـــرة
والمحـمـدي مـحـبـوب النبي   لما الطبـاخ جـانا بعـشــرة
والسـيـدة تقـول للعـتـريس   يا مـــشـــدودي لم الفـــقـــرا

وأبو الريش قوام ما بطيش لَمّ الدراويش جوّه ويره
والسينية فزعت هيا البيومي قام حل الشعرة
والكردي والخواص جونا إرض يا رب على الأمرا
يالله يا سيدي يا شعراني يابو الكتبا ويا الشعرا
وأبو العلا ساكن بولاق طب القنديل ولم انكسرا
وسيدي سليم والسباعي وسيد الأخرس عمل الخضرة
والحلي جه معاه القللي وسيد فرج بان واشتهرا
يا سيدي عواض أحضر هيا وراحوا قليوب الصبحية
واتلمت كل الأوليه وسيدي صبيح جانا في الحضرة
يا سيدي نوار احضر هيا راخر جانا مقدم عشرة
واتلمت كل الأوليا عدوا ونزلواع الشرقية
ولاد الشرق زي البرق ومقدمهم رسول الله
ولاد مكة عملوا بركه فاتو على جده ركبت رخره
جم ع السويس وقالوا يا غريب والأربعين عمل الحضرة
وسيدي صالح جنب المالح وفيه روايح مسك وعتره
واتلمت كل الأوليه ع الشرقية الوسطانية
أولاد "صبوة" جم من حوه أهل مروه جوه ويره
وأبو مسلم ركب الأدهم لما أتكلم خسروا الخسرا
والحاجة آمنة وأبو هاشم وأبو مسافر عمل الحضر ه
واتلمت كل الأوليا نزلوا وراحوا المنوفية
ولاد منوف ألف وألوف والشيخ زوين اللي اشتهرا
وأبو عقده حلال العقده وسيدي الحكم واقف بره
تيتا وغمرين جم تمانين وسيدي أيوب حضر الحضره
يا سيدي خميس احضر هيا يا عم شبين يابو سمره
والأربعين وسيدي لاشين والمتولي ركب الحمرا
وأبو قفه أهو حاضر الزفه وأولاد عرفة جونا عشره

يا سيدي شبل احضر هيا   يا عم الشهدا يابو الأمرا
شبل الأسود بطل ممدود   قتل (اليهود) بسيف القدرة
ابن أبو الفضل يا سيدي شبل   وعلي الطويل عمل الحضره
علي الطويل والسحيمي   انده على سيدي عبد الله
وسيدي العزب أو سلمان   من كراماته لفع الشجرة
وقالوا يا عمي احضر هيا   وهات من تلا وياك عشرة
واتلمت كل الأوليا   عدوا وراحوا اسكندرية
يابو العباس احضر هيا   والأباصيري بان واشتهرا
وياقوت العرش عمود الدين   اللهم ارضي عن الأمرا
والقباري والحجاري   والمؤزيني بان واشتهرا
والشاطبي وياه العجمي   وأبو الدردار عمل الحضره
وسيدي جابر الانصاري   وأبو النور مقدم عشرة
واتلمت كل الأوليه   وراحوا دمنهور البحرية
يابو الريش احضر هيا   وسيدي الحصافي ركب الحمرا
والرملي ومعاه الجيش   وأبو كماجا عمل الحضره
واتلموا كل الأولية   عدوا وراحوا البريه
يا سيدي محمد يا ابن حرية   وسيدي سالم ركب الحمره
احضر يا إبرا هيم يا دسوقي   ياللي صيتك بان واشتهرا
وراحوا دمياط لابو المعاطي   وعلي الصياد اللي ظهرا.
وسيدي شطا ابن العمدة   وقال لابوه أنا.. م الأمرا
والمنصورة للشيخ حسانين   والكناني جانا بعشرة
وابن تميم في المنزله فوق   كان ندهته بألف وعشره
وابن سلام في المطرية   با صيادين زينو السهره
وسيدي طلحة في كفر الشيخ   والبلتاجي مقدم عشره
واتلمت كل الأوليا   تسعين ألف إلا ميه
قالوا له يا سيدي هيا   انهي عدوه يجار بكره

قا السيد إحنا مسارفين   لبنت شري فه في بلاد بره
قالوا خليك مرتاح يا سيد   واحنان علينا نجيب خضره
بفضل الله ورسول الله   وبسر الإله نفك الأسرا
قال السيد يا عبد العال   طاوعتني وجبت الأبطال
يا عبد العال جبت الأبطال   اعمل يا عبد العال قهوه
عبد العال داري الضحكة   منين نقضيهم قهوه
أنهي أنهار وانهي أبحار   وانهوبن يكفي الفقرا
قام السيد من تحقيقه   حط التلقيمة في أبريقه
وناولها للأشعث ي في أيده   وقال خد صب القهوة
الأشعثي لف عليهم   وكان يسقي كل الفقرا
اللي شرب قهوة بسكر   واللي شرب قهوة سمره
واللي شرب شربه بيضه   واللي شرب شربات فطره
وكله من بكرج واحد   والبكرج فضل فيه القهوة
قال له يا شاذلي ماهيش كرامه   إلا أن قدرنا نجيب خضره
يا عبد العال يا مشدودي   روح قدامي بشر خضره
قال له أروح فين عمي يا سيد   والطرق كله (يهود) غفرا
عبد العال قال باسم الله   حط وشال على رأس خضره
يلقاها في مقعد عالي   توحد حي ماالوش تاني
قال صباح الخير يانسب غالي   يا محروسه باسم الله
قالت صباحين وعمك فين   قبل ما يجرى اللي ما يجرى
قال لها باعتني أبو فراج   وانتي على البال وعلى الفكره
وجه (اليهودي) وقف بالباب   ودخل مشرور على خضره
وابن الملعون ينفخ ويقول   ريحة (أغراب) يا خضره
قام عبد العال قال ياباي   رح أموت فيك يا خصره
قالت خضره يا عبد العال   خلي تكالك على الله
يا عبد العال جمد قلبك   ده المكتوب غصب بيجري

يا ست الكل بشـــــراكي طب دانا عــــمي مكوع بـره
ومـعـاه رجـال الله جـمـعـيـا وف ايد كلك جـريدة خـضـرا
لما سـمـعت قـوله خـضـره طلقت زغـروته مـعـتـبـره
قـالوا اليـهـود يا فـرحـتنا خـضـره باين قـايمة ترضـي
أهي بتـزغـرت فـرحـانه والعريس بتاعنا عجب خضره
قـالو لهـا ياست السـتـات يا عـود قـرنفل في البسـتـان
بتـزغـرتي علشـان إيه كـان لأن دي أول مـــــرة
قـالت بازغـرت فـرحـانة جـوزي شـايفـاه جـاي من بره
أنا فـرحـانة قـوي بجـوزي عـاجـبـاني سـحنتـه الغـبـرة
لما سـمـعـهـا (اليـهـودي) نط ورقص كـمـثل مـرة
ورجع يمشي ويتـمـايل خطوة لقـدام وخطوة لورا
وأم الملعـون ترقص وتقـول آنسـتي ابني يا خـضـره
وعندي غـيـره أولادي كـتـيـر خدي اللي عينيكي عليه ناظره
قـالت لهـا غـوري وانسـمي يقطع ابنك وأمـه رخـره
عـديهم وأحـسن لميـهم شـوطه تجي لك فـيـهم بكره
أنا جـاني هنا عم السـيـد يضـرب واحـد يرمي عـشـرة
قـال "اليـهـودي" هاتوا رمـال لأجل أعرف أنا ضحكة خضره
بقى لهـا زمـان وهي عندنا مـاضـحكتشي ليـه ولا مـرة
اشـمـعنى النهـاردة بتـضـحك يمكن هيـه عـاملة مكره
راحـوا اثنين وجـابوا رمـال علشـان يكشف نيـة خـضـره
رمـال من أهـل زمـان يضـرب رمله في السنة مـرة
وقـال له اضـرب يا رمـال وقـول لنا ع اللي هـا يجـرى

يا رمـال اضـرب لي الرمل وشـوف لي الفـال
احـسب اسـمي واحـسب نجـمي بسـرعـة أمـال
واحـسب لي اليـوم مـا عليـه لوم أنا بخـتي مـال

واحسب لي الشهر هل زي الدهر ده أنا دمعي سال
اضـرب رملي يالله وقـول لي وشـوف لي الفـال
قول لي على فـالي إيه راح يجـري لي وشـوف الحال
آدي اليـهـودي ضـرب رمله وحط وشـال

سـيـدنا الرفـاعي لخـبط غـزله
والعـيـاوي يهـدله أمله
الكيـلاني زود خـبله
الدسـوقي بعـزق رمله
آدى الرمـال مـال عـقله

إيه رمـال مـا تقـول أمـال وتشـوف الفـال
هـو جـرى أيه وسـاكت ليـه أنا ها عطيك مـال
قـال الرمـال أنا عـقلي اندار والفـال منشـال

❖❖❖

الـلـه الـلـه يـا بـدوي وجـاب اليـسـرا
أقـولك أيه واعـيـد لك أيه أول خـرا ب بيـتك بكرة
مـا انتـاش نافع (بالمدافع) جـالك السـيـد حـامي طنطا
طنطة مين يـا رمـال الشين قـول حد وجاي لنا من مالطه
الرمل نـاطق بيـقـول لي بلدك مليـانة (من الفـقـرا)
علو الحيطان، سدوا البيبان البدوي شيطان يخطف خضره
قـومـوا غَـفـروا واتحَـرّزوا ده مـلـك المـوت واقـف بـره
قـال له اللعين بتـخـوفني ده أنا (عـسكري ألفين كـره)
ده أنـا لما أسكر واتعـافى يتـملي زندي ويضـرب عشـره
دخل اللعين ع الخـمـارة شـرب عشـرين قـزازة خمـره

وهاتوا سيفي وياحصاني لازم أحارب في الفقرا
سحب الحصان وجاي فازع لقى السيد كوع بره
قال له يا راجل عامل كده ليه ومال كرشك طالع بره
قال له اخرس ده أنا البدوي أحمد جياب اليسرا
قال له اتعدل وحاريني يا أقرع يا خطاف الأسرى
قاله أنا ما أعرفش أحارب إلا في الفت وذكر الله
لكن يا يهودي أحاريك أحاريك بالجريدة الخضرا
قام (اليهودي) استهتر به قال له اضرب على دراعي عشر
وان قلت آه من العره يبري لك الذمه في خضره
لكن اتعدل يا سيد ده أنا اللي لك وعد وحسره
خد من يميني واتلقى خدها السيد ورماها بره
وتاني حريه ويا التالته ظهر أنه (عسكري) في (المعره)
وقال له انعدل لي يا يهودي يا راية الزور والفشرة
ولم حرابيك وسيوفك ثبت أنها زيك عره
واحمي ضلوعك بدروعك دى زرع مصر جريده خضره.
قام اليهودي مد دراعه قال له اضرب على دراعي عشره
قام ضربه السيد في دراعه خلا دراعه مايل لورا
صرخ (اللعين) آه يا دراعي طعناتك يا أقرع لم تبرا
وطلع هربان دخل (الديوان) وقال امسكوا ده يا قفرا
آدي (اليهودي) جت ع السيد زي الجراد المنتشره
حط دلقه على الجريده وقال له يا دلق حاربهم يالله
يا دلق اسوح وأطوح ما في يهودي يهرب بره
والله يا دلق إن غلبوك يوم القيامة اشكيك لله
الدلق هاج وماج فيهم شوطه ونزلت في الكفره
يا رياح شرقي يا رياح غربي يا حجارة نزلت كالنطره
لما قامت كل الأرياح اندارت روسهم بالمره

قـال (هبليـه) خـرقـوا عـينيـه   مـا خلونيش انظر خـضـره
ومــــد أيده الـطـنـطـاوي   وشـال الشـريفـة المعـتـبـره
وأبوهـا من يومـهـا مـا نـامـشي   ويبص يلقـاهـا خـضـره
جـابوا الـدايات كشفوا عليـهـا   لقـوهـا بنت بخـتـم الـلـه
الله عليك عم يا سـيـدي   تسـتـاهل الراية الحـمـره

❖❖❖

نستخلص من هذا النص الطويل عدة نقاط تمثل في مجموعها رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي:

١- طمع اليـهـودي في خضـرة ((مـصـر) "قلب الوطن العـربي")، ورغـبـتـه الشديدة في امتلاكها:

أتابي (غليون جاي م الروم)
فيه (الملعون) جاي من بره
فيه ابن سلطان (اليهود)
والنظار ولمح خضره
شال بعينه بالنضاره
شاف (الشريفه) المعتبره
يا رفقتي يا (يهود) بلدي
قلبي انشبك حبيت خضره

٢- أن المال أقوى أسلحة اليهودي لتحقيق غرضه

يا مين يروح ويجبيها لي
وأنا أديه مال بالكُتّره
أنا أعطي له خزينة مال
وعيني يا خدها رُخرّه

٣- أن نجاح اليهودي في تحقيق أغراضه لا يتم إلا بمساعدة عملائه من الداخل الذين اشتراهم بماله، ويجسد النص هؤلاء في صورة "عجوز ملعونة البـوز" ويسلب منها مصـريتها ويصـفـها بـأنها "يهودية" وإذا كان الحـجاوي

اعتبرها رمزا لمصرية جاهلة ضحك عليها اليهود فإننا نعتبرها رمزا أراد به الفنان الشعبي شريحة من النخبة التي حققت نخبويتها بادعاء ما" التي تعاقدت مع اليهود.. إنها رمز لسماسرة الأوطان:

فيهم عجوز ملعونة البوز
متخصصة في ذل الحره
قالت على عيني.. يا معلم
بكره الصباح لأجيب خضره
وحياة راسك مع جلاسك
لا أجيبها لك هي وعشره
عملت حيلة (اليهودية)
لبست سبحة وقالت الله

٤- أن العجوز ملعونة البوز "سماسرة الأوطان" لم تتمكن من الوصول لخضرة/ مصر وتسليمها لسلطان اليهود إلا عبر نخبة حاكمة مغيبة الوعي، حيث يوقع السلطان (أبو خضرة) للعجوز/ سماسرة الأوطان على فرمان بتسلم خضرة

راحت العجوزه (على السلطان)
لقيته جالس مع الوزرا
قالت له (اختم له) ع (الفرمان)
تطلع معايا خضره بره
مقدار ساعة افرجها
على الجنانين والبحره
السلطان مضى على الفرمان
ولا يعلمش اللي ها يجرى

٥- أن الحيلة والمكر هما غذاء اليهودي

أتابي اليهود من مكرهم
قلعوا البرانيط وقالوا الله

قلعوا البرانيط وعملوا دراوِيش
واداروا في العمة الخضرا
وشوفوا العجوزه من مكرها
سمت كبيرهم عبد الله

٦- تدرك الجماعة الشعبية أنها لا تتعامل مع اليهودية كديانة سماوية وإنما مع يهود لا ديانة لهم سوى المال

نده اليهودي على قراييه
وقال اصلبوها من الشعره
وبقى يضربها على الجنبين
ويقول لها فين ربك فين
المال وبس لا بعده دين
ولا قبله ولا فيه آخره

٧- أن الجماعة الشعبية لم تجعل خضرة/ مصر تستغيث بالنخبة الحاكمة لتخليصها وإنما استغاثت بالأولياء وأصحاب الكرامات الذين تجمعوا لتخليصها، ولهذا دلالته على اعتقاد الجماعة الشعبية في عجز النخبة الحاكمة عن تخليص خضره من محنتها فضلا عن اعتقادها في تحمل هذه النخبة مسئولية التفريط فيها من البداية

واتضايقت ندهت قالت
صابر لامتى يا ساكن طنطا
صابر لامتي يا سيد
موش طايقة اصبر لبكره
يا تنجدوني يا.. أهلك
وأدفن روحي في حفره
حقه إن نسيتني يا سيد
ها تشّمتوا فيَّ الكفرة
يا رب غيثني وارحم ضعفي
برجال الله، الأمرا

❖❖❖❖

إذن، تلك هي ملامح رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي بالطريق المباشر والتي نجد تجسيدا لها في أمثال عامية مثل:

- زي قراية اليهود تلتينها كدب
- زي فقرا اليهود لا دنيا ولا آخرة
- زي طرب اليهود بياض على قلة رحمة
- زي اليهود وش نضيف وجبة زي الكنيف
- زي ساعي اليهود ما يودي خبر ولا يجيب خبر.

غير أنه في الحقيقة لا يمكن أن ندرك أبعاد رؤية الجماعة الشعبية للآخر اليهودي إلا بقراءة السيناريو الذي وضعته الجماعة الشعبية في السيرة الهلالية لأشكال العلاقة بين الآخر اليهودي والآخر السلطوي من خلال وضعيتين للسلطة ؛ الأولى وضعية الحاكم الفعلي والثانية وضعية الساعي لانتزاع السلطة. وتضع السيرة الهلالية السيناريو هكذا:

١- السلطان حسن هو الحاكم وقد ملك بلاد الغرب مما يجعل السلطان اليهودي (شمعون) حاكم بلاد الكوع يخاف من فروسية بني هلال وبطولاتهم التي لا تقاوم فيشير عليه وزيره المسلم أبو الجود بأن يكسب ود السلطان حسن بالهدايا والجواهر فيستحسن شمعون هذا الرأي وينفذه.

٢- يُقتل السلطان حسن ويُقتل أبو زيد فتقع الفرقة بين بني هلال، فيظهر الوجه الحقيقي للسلطان اليهودي شمعون معلنا رغبته في استغلال هذه الفرقة ليمتلك هو البلاد، "وقال لوزيره أنا مرادي أن أجمع العساكر و أذهب إلى بني هلال وأنهم لابد أن يكونوا قد وقعوا في بعض، فمن الموافق أن نكون حاضرين ونساعد في الحرب القوى ونملك نحن البلاد وتكون قد ساعدتنا المقادير وقتلت الأمير دياب لأنه صار شيخ كبير"(٤) (٣٦).

٣- يتسلطن دياب ويصبح في وضعية الحاكم لتأخذ الجازية ومعها يتامى بني هلال وضعية الساعي لانتزاع الحكم من دياب واستعادته كما كان وقت

السطان حسن وأبى زيد.

٤- تلجأ الجازية ومعها اليتامى للسلطان اليهودي ليساعدها في تحقيق غرضها تنفيذا لوصية أبى زيد بأن يلجأوا للملك شمعون، ومن ثم يصبح السلطان اليهودي حاميا للجار من وجهة نظر الجازية " في وضعية المعارض السلطوي"

ألا يا ملك شمعون اسمع قصتي
واصغي لقولي يا حماة الجار
ما قال أبو زيد روحوا بأهلكم
إلي الملك شمعون عز الجار
وجينا إلى عندك طالبين مكارمك
يابرمكي يا مكرم الزوار(٣٧)

٥- السلطان اليهودي شمعون يستضيف الجازية واليتامى لوقوعه في هوى الجازية وطمعا في الاستيلاء على حكم دياب بالتحالف مع الجازية واليتامى ومن معهم من بني هلال.

٦- دياب يخاف على سلطانه من تحالف اليتامى مع السلطان اليهودي "شمعون" فيرسل إلى شمعون رسالة يتوسل إليه فيها ليقتل اليتامى مغريا إياه بالاستيلاء على أموالهم وبأن يكون له نصيرا في أي حرب.

وتوسل (دياب) إلى شمعون يقول:

يقول الفتى الزغبي دياب الماجد
ونيران قلبي زايدات سعير
يا أيها الغادي على متن ضامر
تسبق هبوب الريح عند مسير
إذا جئت الكوع فانزل بريعها
وعقل جوادك بالزمام وعير
عواطفي للسلطان شمعون ورقتي
وسلم عليه وشيد كثير

أريد يا شمعون تقتل اليتامى
وتدعيهم على وجه التراب عقير
وخذ أموال دريد وجمالهم
وأبقى أنا لك بالحرب نصير (٣٨)

٧- الرسالة تقع في يد الوزير المسلم أبو الجود ثم يؤكد للجازية واليتامى أنه لو وصلت هذه الرسالة ليد شمعون فسوف يحقق غرض دياب لأنه طماع ويخاف من دياب، ومن ثم يعرض على الجازية أن تبادل شمعون الغرام لتأمن جانبه فترفض الجازية ذلك الاقتراح لأنها "امرأة مسلمة بنت مسلمة" وتثير في الوزير الغيرة على الإسلام "ونبينا صلى الله عليه وسلم أوصانا بمساعدة بعضنا البعض".

٨- يعقد الوزير المسلم أبو الجود مع الجازية صفقة سياسية إذ يعرض عليها أن يتزوجها مقابل أن يتحالف معها للتخلص من شمعون ويتولى اليتامى حكم بلاد شمعون فتوافق الجازية.

٩- الوزير المسلم أبو الجود يضع خطة لتنفيذ الصفقة السياسية تبدأ بتجهيز جيشه وجيش اليتامى للحرب ثم عرض اليتامى على شمعون الزواج من عمتهم ثم الدخول في دين اليهود لإتمام الزواج ثم قتل شمعون عند اختلائه بالجازية ثم الهجوم على اليهود والاستيلاء على الحكم ليتولى الأمير بريقع ابن السلطان حسن حكم بلاد الكوع. ويتم تنفيذ الخطة لتبدأ دورة جديدة من الصراع على السلطة والثأر من دياب.

يكشف هذا السيناريو عن وعي الجماعة الشعبية بأن المصالح السلطوية هي المحركة للحدود الدينية سواء كانت سلطة قائمة تسعى لتثبيت نظام حكمها أو أطرافاً أخرى تسعى للسلطة. فهدف السلطة القائمة (دياب) هو تأمين نظام حكمه من المعارضين (اليتامى) الطامعين في السلطة وإذا كان اليهودي هو الذي سيحقق له هذا الهدف فإنه لا مانع من التوسل إليه واستعطافه والتحالف معه للتخلص من معارضيه وإن كانوا من أبناء دينه. وكذلك الأمر بالنسبة للمعارضين (اليتامى) الساعين لاسترداد سلطان أبيهم إذ

يُمتدح اليهودي بأنه حامي الجار وأنه صاحب مكارم حتى يتحقق الهدف المنشود، أما إذا أحس المعارضون (اليتامى) بميل الآخر الديني (اليهودي) للتحالف مع النظام القائم (دياب) فاستراتيجية المصالح تحتم التخلص منه.

وإن كان قد غاب عن الآخر السلطوي (سواء الحاكم أو الساعي للسلطة) الهدف البعيد لذلك اليهودي فإن الجماعة الشعبية لم يغب عنها ذلك إذ جعلته يعلن هدفه وهو الاستيلاء على هذه البلاد وطمعه فيها سواء في السيرة الهلالية أو في نص خضرة الشريفة. وأخيرا، يمكن أن يكون هذا السيناريو للعلاقة بين الآخر السلطوي والآخر اليهودي إجابة للتساؤل حول سبب لجوء الجماعة الشعبية في نص خضره الشريفة للأولياء والدراويش وأصحاب الكرامات لإنقاذ خضره/ مصر دون اللجوء للآخر السلطوي!!

الآخر المسيحي

تبدو كلمة "الآخر المسيحي" مزعجة، وهي كذلك بالفعل. لاسيما أن الواقع لا يحتمل المناقشة الجادة إلا إذا كانت مؤطرة بخطوط حمراء. لكننا نعتقد أنه لا تعارض بين وصف المسيحي بالآخرية وبين مفهوم الوحدة الوطنية بوصفه مفهوما له أبعاده الثقافية والسياسية، إذ الطبيعي أن تكون الوحدة ناتج توحد بين واحد وآخر أو بالأحرى بين آخرين ولا يضر الوحدة وعي أحد الطرفين بآخريته وإنما الذي يضر الوحدة بالفعل أن تكون هذه الآخرية سببا لسلب وانتهاك حقوق المواطنة.

فالوحدة الوطنية تنطوي ضمنا على إقرار بأن الدافع للدخول في علاقة "وحدة" هو "الوطن" ومن ثم فمن المنطقي ألا يكون هناك ما يقدر على زعزعة هذه العلاقة إلا "الوطن"، لأن الوطن ببساطة حقوق مكتسبة، فباعتبار الوطن حقوقا يكتسبها المواطنون بالتساوي تكون الوحدة الوطنية بمثابة علاقة توحد لا مجال لإضعافها. وكما أن الوطن حقوق مكتسبة فإنه كذلك واجبات تؤدي طواعية ودون تمايز، وتلك الواجبات هي "حقوق الوطن"، فإذا كان الوطن باعتباره حقوقا مكتسبة دون تمايز يؤسس الوحدة الوطنية فإن التوحد هو

النتيجة الطبيعية لها، إذ يتوحد طرفا العلاقة تحت راية الدفاع عن "حقوق الوطن"، والعكس صحيح؛ بمعنى أنه إذا سلبت حقوق مواطنة أحد الطرفين لحساب الطرف الآخر فإن ذلك يعنى استدعاءً رسميا لآليات عمل "الفتنة" والتفتيت. وهنا يبرز سؤالان، الأول يتعلق بمن يقر الحقوق أو يسلبها؟ والثاني يتعلق بمن الرابح من الفتنة؟

لاشك أن من يمتلك القدرة على إقرار الحقوق وسلبها هو الآخر السلطوي، ولاشك كذلك أنه الموجِّه الأول للآخر السلطوي في إقراره للحقوق أو سلبها هو مصالحة السلطوية. والمصالح السلطوية تعنى ضمن ما تعنيه عقد صفقات سياسية وانتهاج سياسات تهدف بالأساس إلى تثبيت واستمرار الوضعية السلطوية للآخر السلطوي وإحكام قبضته على مجريات الأمور فالهدف احتكار السيطرة. ولعل أبرز الأمثلة الدالة على ذلك هو ما كان من نظام السادات، إذ كان لنظام السادات دور رئيسي في إشعال نيران الصراع الطائفي، "ليس فقط بافتعال معارك مع الكنيسة وبالتسامح وسعة الصدر اللذين ووجهت بهما الجماعات الإسلامية زمنا طويلا باعتبارها قوى تقف في وجه اليسار والمعارضة في الجامعة والنقابات، وإنما أيضا في الدور الذي لعبه الحزب الوطني الديمقراطي في كارثة الزاوية الحمراء بالذات، وفي تخلي وزير الداخلية آنذاك عن مسئوليته في المحافظة على الأمن والنظام، وذلك لمصلحة الجماعات المشعلة للنيران" (٣٩). وقد جسّدت الجماعة الشعبية وعيها بالدور الذي لعبه الآخر السلطوي (نظام السادات) في مسألة الفتنة الطائفية من خلال أكثر أشكالها التعبيرية مواكبة للمتغيرات المجتمعية التي يصاحبها تغيرات في رؤية الجماعة الشعبية للأحداث التي تحيط بها، وهو شكل "النكتة الشعبية" ومثال ذلك "مرة السادات كان مسافر بره.. وكان معاه في الطيارة شيخ الأزهر والبابا شنودة.. شوية وجت المضيفة وقالت له ياريس لازم واحد يرمي نفسه عشان الطيارة متقعش.. السادات فكر وبعدين قال حسأل كل واحد منكم سؤال واللي ميعرفش يرمي نفسه.. سأل شيخ الأزهر قالّه: إيه هي بلد المليون شهيد؟ قالّه: الجزائر.. سأل البابا شنودة: تعرف أسماؤهم؟"

(المصدر: حسن رشاد-٤٠ سنة- دار السلام)

والحقيقة أن الصفقات السياسية التي تقوم على توظيف نزاع طائفي دليل واضح على قصر نظر الآخر السلطوي الذي يلهيه الربح الوقتي البسيط عن فداحة الخسارة بعد ذلك، لأن نيران الصراع الطائفي لا تبقى ولا تذر، وعندما تشتعل فإنها أول ما تلتهم تلتهم مشعلها.

ولا يخفى أن المصالح السلطوية إذا ما فرضت تحالفا بين الآخر السلطوي (المسلم) وجماعات إسلامية فإنها تقر حقوقا لأنصار هذه الجماعات وتسلبها من غير أنصارها سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين، مما يعني أن الضحية الأولى لهذه التحالفات النخبوية هم الجماعة الشعبية مسلمين ومسيحيين لأن الهدف الحقيقي من هذه التحالفات هو "احتواء حركة الشعب المصري وصرف اهتماماته وصرف أنظاره عن التوجه إلى قضاياه الحقيقية ذات الأولوية الصارخة من الاستقلال الوطني والتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي وتوسيع الديمقراطية"(٤٠).

إذن، إذا كان الخاسر هو الشعب، فمن الرابح سوى أعداء الشعب سواء في الداخل أو الخارج؟!

إن الطائفية والتعصب نتيجة طبيعية لتهديد يواجهه الشعب يدخله في مجال الإحساس بضياع الأمان والسلام النفسي فإما أن ينطوي على نفسه أو يهاجم ويصادم وهذا ما يؤكده الأب متى المسكين في مقاله "الطائفية والتعصب"، ويرى كذلك أن "سلاح التهديد الاقتصادي في إثارة الطائفية أقوى بكثير من سلاح التهديد الديني الخالص.." (٤١)

لاشك أن ثمة قوى خارجية هي الرابحة من إشعال نيران الفتنة في مصر وهي تلك القوى التي تحرص على ألا تستعيد مصر عافيتها لتقود المنطقة العربية إلى آفاق الاستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي وألا تتمكن من الانفلات من "ساقية" التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية.

وللأسف أن قصر النظر داء يتفشى في الآخر السلطوي العربي وربما الإسلامي، إذ بعد أن كانت أصابع الاتهام تشير في الماضي إلى الاستعمار

الإنجليزي أصبحت تشير في الحاضر إلى الإمبريالية العالمية والمشروع الصهيوني وإلى جانبها قوى مساعدة مثل السعودية وإيران.

ويبقى السؤال الأهم: هل لهذه المشكلة جذور في الثقافة الشعبية؟

لاشك أن ثمة نقصا سنلاحظه في محاولة الدراسة الإجابة على هذا السؤال، ويتمثل في أنها لم تستطع أن تعثر على موروثات شعبية توضح نظرة المسيحي للآخر المسلم إلا فيما ندر وذلك لما يحيط بالموضوع من صعوبات علمية وعملية، وهذا لا يعني أننا نزعم أن الثقافة الشعبية يمكن تصنيفها إلى ثقافة شعبية مسلمة وأخرى مسيحية، بل على العكس تماما إذ نرى أن الثقافة الشعبية بوتقة تنصهر فيها الاختلافات ليبرز التجانس، وهذا ما يؤكده د. أحمد مرسي في كتابه "مقدمة في الأغنية الشعبية" إذ يرى أن "الفروق الواضحة كاختلاف الدين مثلا لا تبدو آثارها في مضامين الأغاني أو موسيقاها.." (٤٢) ذلك أن الجماعة الشعبية تردد نفس الأغنية دون تغيير جوهري إلا ما كان من استبدالها كلمة "نبي" بكلمة مسيح. ويدلل د. أحمد مرسي على ذلك بنماذج من أغاني الحج لدى المسلمين وأغاني قدس لدى المسيحيين إذ يقول المسلمون:

من البعد بانِت جبتك يا نبي.. من البعد بانت
من البعد بانت.. ونضرتها الجمال.. وصامت وهامت
من البعد طلت.. جبتك يا نبي.. من البعد طلت
من البعد طلت.. نضرتها الجمال.. وصامت وصلت

ويردد المسيحيون نفس الأغنية على هذا النحو:

من البعد بانت جبتك يا مسيح.. من البعد بانت
من البعد بانت .. نضرتها الجمال .. وصامت وهامت
... الخ.

وفي أغنية أخرى يقال:

جنينه ونشوها.. في طريج العدرا .. جنينه نشوها
جنينه نشوها.. كملتها الملوك.. لمريم وأبوها

جنينه وجنه.. في طريج العدرا.. جنينه وجنه
جنينه وجنه.. كملتها الملوك.. للي صام وصلى

ويغنيها المسلمون على النحو التالي:

جنينه نشوها.. في طريج النبي.. جنينه نشوها
جنينه نشوها.. كملتها الملوك.. وراحوا وسابوها
جنينه وجنه في طريج النبي.. جنينه وجنه
جنينه وجنه.. كملتها الملوك.. للي صام وصلى

والأمثلة الدالة على التجانس في مضامين الأغاني الشعبية بين المسلمين والمسيحيين كثيرة، حتى أننا نجد في دراسة إبراهيم حلمي "بيت المقدس في الفولكلور المصري "التي قدمها في المؤتمر القومي للقدس بالقاهرة ١٩٩٨" أن استلهام الشعراء والموسيقيين للأغنية الشعبية لم يعرف التمييز بين ما هو مسيحي وما هو مسلم. إذ يستلهم الشاعر أحمد رامي والموسيقي رياض السنباطي كلمات وألحان أغنية شعبية كان يؤديها حجاج القدس في الأربعينات لتشدو أم كلثوم ومعها الشعب المصري بأغنية "وعلى بلد المحبوب وديني"

وكلمات الأغنية الشعبية تقول:

على بلد الفادي وديني
زاد شوقي ليسوع وحنيني
يا مسافر على أورشاليم
أنا لي في بيت لحم خليل
من شوقي ما بنام الليل
على بلد الفادي وديني
يا يسوع أنا قلبي معاك
طول عمري أنا أطلب رضاك
تتمنى عيني رؤياك
أنا أجيلك وأنت تهديني (٤٣)

ومع ذلك فإن القول بالتجانس في مضامين الأغاني الشعبية لنفي الوعي

بالآخرية الدينية إنما هو قول يجانبه الصواب، وذلك لأن ثمة أشكالا أخرى من أشكال التعبير الشعبي تعكر صفو هذا التجانس لاسيما عند تقديم رؤية أحد الطرفين لآخره الديني. ولاشك أن العلاقة الصراعية بين الثقافة الشعبية والثقافية الرسمية والتي تحدثنا عنها في الباب الأول يمكن أن تكون عاملا رئيسيا في تشكيل هذه الرؤية. فما نجده مثلا من أمثال شعبية تمثل جذورا للصراع الطائفي في الثقافة الشعبية هي تجسيد تعبيري لظروف تاريخية مرت بها العلاقة بين المسلمين والمسيحيين وتخزنها الذاكرة الشعبية لتستدعيها إذا ما طرأت ظروف تاريخية مشابهة لزمن نشوء هذه الأمثال الشعبية. غير أنه يصعب علينا تحديد زمن نشوء كل مثل والظروف التاريخية التي ارتبط بها.

ومن هذه الأمثال:

- قبطي بلا مكر سجرة بلا طرح
- يا كنيسة الرب اللي في القلب في القلب (قاله المسيحيون حينما أسلموا)
- صباح الخير يا كنيسة واللي في القلب في القلب (يقوله المسلمون)

تدل هذه الأمثال على أن ثمة توجسا من الآخر لكنه ليس عداء صريحا ومعلنا ولا يخفى أن هذا التوجس مقموع "اللي في القلب في القلب" لدى الطرفين، ولا نستطيع أن نجزم بأن القامع هو السلطة إلا إذا تم تحليل السياق الذي يستشهد فيه بالمثل، ولعل الصدفة البحتة هي التي أتاحت لي أن أرى موقفا حياتيا يتم الاستشهاد فيه بالمثل الأخير، إذ كنت في زيارة عائلية لمحافظة سوهاج وبينما اجالس مع أحد أقاربي على المقهى وجدت جليس يتكلم مع شخص آخر في شئون تجارية تربطهما وانتهى الحوار بأن شتم هذا الشخص جليسي ولم يرد عليه كما هو معروف عنه، فنظرت إليه مستفهما فإذا به يبرر موقفه بأن هذا الشخص مسيحي، "دلوقتي الواحد يتخانق مع (لواء شرطة) ولا يتخانقش مع مسيحي"، ثم أردف نصيحته بالمثل الشعبي:

- "صباح الخير يا كنيسة واللي في القلب في القلب"

إن مقارنة بين دوافع السادات للتحالف مع الجماعات الإسلامية لدرجة

التستر على بعض جرائمها مثل كارثة الزاوية الحمراء وبين دوافع مواجهة النظام الحالي لهذه الجماعات مواجهة أمنية عنيفة يمكن أن توضح أن التطرف ليس سمة الجماعات الدينية فحسب وإنما سمة أنظمة الحكم أيضا وإذا كان مفهوما أن أسباب تطرف الجماعات الدينية تتمحور حول السعي إلى السلطة في أسرع وقت ممكن وبأي أسلوب فإن أسباب تطرف نظام السادات بتحالفه معها والتستر عليها تتمحور حول توظيفها للحفاظ على السلطة وتخليصه من معارضيه، فهي مصالح سلطوية داخلية. أما المواجهة الأمنية التي ووجهت بها وما زالت تواجه بها الجماعات الإسلامية، والتي تعد بمثابة عنف مضاد لعنف هذه الجماعات فإن أسباب تطرفها ولاشك تتوزع على إملاء المصالح السلطوية الداخلية والخارجية لذلك الموقف بعد أن تبين استفحال خطورة الجماعات الدينية لاسيما المسلحة على استقرار النظام رغم الصفقات السياسية الجزئية مع الجماعات الإسلامية حول النقابات واتحادات الطلاب والمجالس المحلية. أما المصالح السلطوية الخارجية فتمثلت في حرص النظام على الخروج من مأزق دولي أوقعه فيه التطرف مما يعطي الفرصة لتوظيفه سياسيا بشكل يهدد مصالحه في الخارج واستقراره في الداخل.

وفي ظل هذه الظروف السياسية تتشكل رؤية الجماعة الشعبية بتأثير من الخطاب الديني المثير للتعصب الديني سواء عند المسلمين أو المسيحيين ويقاوم هذا التأثير ثقافة رسمية تسعى للحفاظ على الاستقرار بإظهار التجانس النخبوي (السلطوي) بين المسلمين والمسيحيين هذا إلى جانب المواجهة الأمنية التي وإن كانت تسعى للتخلص من رؤوس التعصب ومثيري الفتن إلا أنها لاشك تترك آثارا جانبية على تشكيل رؤية الجماعة الشعبية إذا ما اختل رادار السلطة في توجيه العنف، وبالتالي يكون أي عنف موجه للجماعة الشعبية على سبيل التعميم عاملا مساعدا لمثيري الفتن وليس مواجهة للتعصب. إن العنف يضاعف التوجس مما يدفع الجماعة الشعبية لاستدعاء موروثات نشأت في ظروف توتر العلاقات بين المسلمين والمسيحيين لتدعيم رؤيتها التوجسية الآنية.

ففي سيرة الظاهر بيبرس على سبيل المثال لا الحصر (التي لم تعد تروى الآن واقتصر وجودها على نسخها المطبوعة) نجد ما يمكن تفسيره بعلاقة عدائية بين المسلمين والمسيحيين في ظل ظرف تاريخي خاص بخطر الحروب الصليبية على بلاد الإسلام. مما يعني أن هذه الرؤية العدائية في الماضي والتي تأثرت بآخر معتدي استعماري رفع راية الدين، هي رؤية ذات سياق تاريخي محدد، لكن لا يستبعد أبدا استدعاؤها إذا ما توافرت الشروط لذلك، وهنا تكمن خطورة الشعارات الدينية التي تتستر خلفها الإمبريالية العالمية. والتي يقابلها الآخر السلطوي بالتخفي خلف شعارات دينية مضادة أحيانا أو إكسابها مصداقية من خلال ردود الفعل الأمنية غير الطبيعية أحيانا أخرى.

والحقيقة أن سيرة الظاهر بيبرس طرحت موقفين للآخر السلطوي من النصارى في ظل الحروب الصليبية فالموقف الأول يتعلق بصلاح الدين الأيوبي إذ بعد انتصاره في معركة حطين على جيوش الإفرنج "سار بجيشه إلى القدس وحاصرها، ثم جرت المفاوضة على أن يخرج الإفرنج من القدس ويرحلوا إلى بلادهم وعلى كل نفس جزية ثلاثة دنانير ثم راجعته نصارى العرب بأمرهم وقالوا له نحن سكان البلاد دعنا نكون تحت حكمك فسمح لهم في الإسكان وأمنهم "(٤٤) .

فصلاح الدين تعالى على الموقف واستطاع أن يدرك الفارق بين المعتدي المتزي بزي الدين المسيحي وبين المسيحي شريكه في العروبة. أما الموقف الثاني فيتعلق بموقف الظاهر بيبرس من كنيسة القيامة أو كما تسميها السيرة "كنيسة القمامة" إشارة إلى ما كان عليه الوضع عند مجئ عمر بن الخطاب لتسلم القدس إذ يرد على لسان بيبرس:

"وحق ديني لابد أن أقيم شعائر الدين، وأجعل هذا المكان (بيت المقدس) حرم المسلمين، وأحرم الكافرين أن يصلوا إلى هذا المكان وأسد باب القمامة بالطين"(٤٥)

ولاشك أنه في ظل تعصب الملوك لديانتهم تشكل الجماعة الشعبية رؤيتها العدائية وتسرد ما يبررها، إذ -كما لاحظ إبراهيم حلمي- أن سد الكنيسة

مّبرر لدى الراوي في السيرة بأن "زوار الكنيسة يأتون بالأموال والجواهر ليغمسوها في ماء المعمودية وشخاخ الرهبان بالكنيسة، كما أن دروس العلم في داخل الكنيسة بين القسوس والبرهان تتعجب من أكل المسلمين للحم الضاني وتركهم أكل لحم الخنزير، كما تتعجب من أكل المسلمين للجبن وشربهم للمش في حين يتركون شرب الخمر، وهي تشرح علوما لا تفهم بين المتلقين على طريقة الثرثرة التي تدعى العلم وهي خاوية على عروشها من أي معنى يدل على أنها ذات قيمة.

وأحد علوم علماء كنيسة القمامة هو تفسير الأحلام للمترددين، غير أن بعضهم يستغل ذلك التفسير بغرض طلب الممارسة الجنسية مع إحدى الزائرات لها من بنات الملوك".(٤٦)

ويترتب على تعصب الملوك لديانتهم أيضا ظهور فئة المتلاعبين بالأديان والمتاجرين بها، وتحدد الجماعة الشعبية هذه الفئة بأنهم دائما قريبون من السلطة، ومن هذه الشخصيات في سيرة الظاهر بيبرس جوان اللعين وشيحة جمال الدين وفي سيرة ذات الهمة شمأس اللعين.

ولا نجد تفسيرا للتلاعب بالأديان أفضل من التفسير الذي قدمه رفاعة رافع الطهطاوي بذكاء شديد عندما لاحظ "أن الملوك إن تعصبوا لدينهم، وتداخلوا في قضايا الأديان، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم فإنهم يحملون رعاياهم على النفاق، ويستبعدون من يكرهونه على تبديل عقيدته، وينزعون الحرية منه فلا يوافق الظاهر الباطن. (٤٧)

أما في السيرة الهلالية فلا توجد إشارة لوجود الآخر المسيحي داخل القبيلة، وإنما يحضر الآخر المسيحي بوصفه معوقا لحركة القبيلة نحو تونس ومعترضا طريقها للنجاة من الجدب، ويمثل البردويل وقد كان ملكا على العريش هذا النموذج الذي يستعين بالجان لقهر أبى زيد فيشتمه أبو زيد في معركة كلامية بأنه أفرنجي وجده "حنا" ويعرض عليه إما أن يسلم أو يقتله.

واسم أمك صالحا يا بردويل

من لمتك كانت تشيل مرادي

أبوك أفرنجي وجدك حنا

وأنت مخالف بالعين مرادي

إن كنت ما تسلم دهيتك طعنة

وأصير لك بين الملوك معادي

فتتحول المعركة إلى معركة بين الملائكة وملوك الجان السفلية فتنتصر الملائكة لأبي زيد بل وتزغرد زوجة البردويل لمقتل زوجها.



الآخر النوعي

تعاني المرأة من عبء الآخرية السلطوية مرتين، إذ تعاني مع الرجل من مظاهر هذه الآخرية المتمثلة في احتكار رعاة البشر وأعوانهم لخيرات البلاد الاقتصادية وافتقار الجماعة الشعبية رجالا ونساء لحقوقها الاقتصادية والاجتماعية فضلا عن السياسية. وتعاني المرأة منفردة وبشكل مضاعف لاستناد الآخرية السلطوية على ثقافة ذكورية باعتبار العصبية هي الآلية التي تقدمها هذه الثقافة الذكورية للوصول للسلطة واحتكارها وباعتبار العصبية قرينة القوة، أياً كان مصدر هذه القوة سواء بالانتساب لقبيلة قوية أو بالانتساب لمؤسسة عسكرية، فالأمر لا يحتاج لأكثر من توسيع مفهوم العصبية، فإن افتقار المرأة للقوة المدعمة والمؤهلة للسلطة يجعلها مفعولا به وليس فاعلا، إلا إذا اكتسبت فاعلية بانتسابها لعصبية فتغلب صفة كونها ذات عصبية/ قوة على كونها امرأة، عندئذ يمكنها أن تتميز عن غيرها من النساء فتتحصل على ما يتحصل عليه رعاة البشر وأعوانهم من حقوق وامتيازات.

إذن، في ظل هذه المعاناة المضاعفة للمرأة من منظومة الآخرية السلطوية يبدو أنه لا مجال للمرأة لاكتساب حقوق المواطنة دون تمييز نوعي إلا إذا كانت حاملة للثقافة الذكورية ومدعمة بفكرها وأفعالها للآخرية السلطوية.

أما من يحاولن طرح ثقافة نسوية حقوقية ومناهضة لمنظومة الآخرية

السلطوية فإنهن يدركن ضرورة الاستناد لقوة تدفع الآخر السلطوي لمنح بعض الحقوق بصورة جزئية حرصا على مصالحه الخارجية في المجتمع الدولي.

وللأسف، أن المنظور الثقافي لوضع المرأة أكثر قتامة وصدقا من المنظورات القانونية أو التشريعية.. الخ، ذلك أن أي حقوق تشريعية تحصل عليها المرأة تصطدم بامرأة حاملة لثقافة ذكورية وناقلة لها من جيل لجيل، إنها تلك المرأة التي تربي ابنتها على أنها دون أخيها في كل شئ. بل من البداية فاستمرار الحياة الزوجية للمرأة مرهونة بإنجاب الذكر. وما أكثر الأمثال الشعبية التي ترددها النساء للدلالة على الاحتفاء بالذكر:

- إياك على ده الطلق يكون المولود غلام ولا تكونش بنية وتشمت الجيران.
- الولد فرحة ولو كان طرحة
- كلمة ولد تهز البلد
- اللي مالوش ولد عديم الضهر والسند
- يا أم الولد حطي الولد في الجيب، الولد ذخيرة للعجز والشيب
- عمر الوحداني ما يكيد عدو
- ولد شارب من لبن أمه
- ولد ما ولدتوش ولاّدة

بل إن العناية الصحية والغذائية للأم بعد الإنجاب متوقفة على أن يكون المولود ذكرا، إذ تغني النساء:

لما جالوا ولد
انشد ضهري وانسند
وجابول لي البيض بجشره
جلت عايم في الزبد
لما جالوا دا غلام
انشد ضهري واستجام
وجابوا البيض بجشره
جلت عايم في الدهان (٤٨)

ويصل أثر الثقافة الذكورية على المرأة إلى ذروته عندما يكون المولود أنثى فلا ترحب الأم بابنتها في مونولوج دال:

من يوم ما جيتي يا بنتي
ما فرح بيكي قلبي
وأمك اتحضت ع الكرسي
والداية لزقت في الأرض
وأبوكي من قلة عقله
جاب الموس وحلق شعره
جات الناس تبارك له
قال يا ناس ما جاناشي حد (٤٩)

وتعلن الأم نفورها من ابنتها صراحة:

لما جالوا دي بنت
كانت لحظة زفت
والعصيدة بجت فرت
والبلح بجي عقارب
عمال يلدغ في الشوارب
لما جالوا دي بنيه
انهد ركن البيت عليه
جابوا لي البيض بجشره
وبدال السمن ميه (٥٠)

ولا ترحب الأم بابنتها إلا إذا كان لديها الأولاد والذكور بما يكفي فتحتاج الابنة لتساعدها في أعمال البيت لاسيما عندما تكبر، أما إذا لم تكن قد أنجبت الذكور وولدت أنثى فإنها إن رحبت بها إنما يكون ترحيبا زائفا، ظاهره ترحيب وباطنه لا ترحيب، إذ هي مدفوعة لذلك لتواجه "العوازل" من الجيران الشامتين فيها لعدم إنجابها الذكر، وتبالغ في ذلك حتى أنها تعلن أنها هي التي لا تريد الذكر فيتأكد الشئ بنقيضه.

لما قالوا دي بنية
جلت ياليلة هنية
تكنس لي وتفرش لي
وتملالي البيت ميه
لما قالوا دا غلام
جلت ياليلة ضلام
أكبره وسمنه
ويا خذوه مني النسوان (٥١)

لا يخفى أن تغلغل العصبية في نسيج العلاقات الاجتماعية أفقيا ورأسيا هو السبب الرئيسي لتمييز الثقافة الشعبية بين الذكر والأنثى، والأمر يتجاوز مفهوم "العِزوة" عند نشوب خلافات بين العائلات والاستفادة من الذكور في العمل الزراعي إلى اقتران استمرار الحياة/ الخلود بالذكر، وإن لم يكن خلودا للبدن فهو خلود للاسم وللذِكر "اللي خلف ما متش"، والمقصود هنا بالطبع الذكور حتى أن "الميت" إذا كان له أولاد ذكور يتميز عمن لا ذكور له بتقديم موعد الأربعين يوما أو يومين.

إن كون المرأة حاملة للثقافة الذكورية ومرضعة إياها لأبنائها ذكورا وإناثا يمثل حجر عثرة أمام أية محاولة نخبوية لنشر ثقافة نسوية حقوقية، وليس معنى ذلك وقف المحاولة وإنما يعني ضرورة إعادة قراءة وضع المرأة في الثقافة الشعبية وعلاقاتها المتشابكة مع الآخر السلطوي، تلك العلاقة المستنسخة من علاقاتها الأسرية. حتى يمكن كسر الدائرة المفرغة التي تدور في فلكها الثقافة النسوية. وحتى لا يكون حق المرأة في الترشح للانتخابات والتصويت فيها هو ذاته الوسيلة القانونية التي توظفها الثقافة الذكورية لانتهاك حقوق المرأة.

نحاول أن نتبين الآن العلاقة بين الآخر السلطوي المستند على العصبية/ القوة العسكرية وصورة الآخر النوعي في هذه الثقافة الذكورية، ففي السيرة الهلالية نجد نصا هاما يوصى فيه السلطان حسن بن سرحان أحد الأمراء الذين استسلموا له بعد الهزيمة فأصبح حاكما باسمه وهو السركس بحفظ

الشرائع الملوكية و يحذره من النساء، ونورد النص رغم طوله على هذا النحو:

"احذر يا سركس من النساء الأشرار فإن مكرهن عظيم وخطواتهن تؤدي إلى قاع الجحيم لأنهن أصل الأذى والضر وسلاح إبليس عدو البشر يتظاهرون(!!) بين الرجال تحت برقع العفاف والكمال وهن أغدر من كل إنسان ومن أعظم البلوات وبهن الشيطان تسلط على ملك سليمان وكان أعظم حكماء الزمان وأفضل رجال العصر والآوان حتى غدره وطغاه ونال منه مبتغاه ثم لما تسلط على أيوب بأمر الله كان هو مذكور في التوراة وإعدامه كل جيرانه وفجعه ببنيه وبناته واتخذ امرأته له سلاحا فكان يحاربه بها مساء وصباح وهو الذي وسوس إلى حواء فأغوت آدم وبها دخلت الخطية إلى العالم ويا أخطية الموت الذي لا مفر منه فبالجملة أنهن مفاتيح الشرور فلا تركن إليهن أمر(!!) من الأمور لأن ليس لهن عهد ولا أمانة...." (٥٢)

تلك هي نظرة الثقافة الذكورية للمرأة والتي تتسق مع ما رصدناه من تمييز الذكر على الأنثى في الأمثال الشعبية، وتبني الآخر السلطوي لهذه الرؤية بوعي أو بدون وعي لا يجعل هناك مخرجا للمرأة من ذلك الخندق إلا أن تكون ذات عصبية ومدعمة لها كما في حالة الجازية أخت السلطان حسن بن سرحان، ومن ثم فهي لها ثلث الشورى في الحكم ولتميزها كذلك برجاحة العقل لكن مع التأكيد على أن رجاحة العقل وحدها لا تكفي للمشاركة في الحكم بثلث الشورى، وقد أخرجت السيرة الهلالية من خندق المرأة العادية الفاقدة للعصبية امرأتين هما الجازية أخت حسن بن سرحان وسعدا ابنة الزناتي خليفة، فالجازية امرأة ذات عصبية ومدعمة لها وحاملة للثقافة الذكورية، أما سعدا فهي امرأة ذات عصبية لكنها تسعى للخروج من أسر الثقافة الذكورية بالتعبير عن ولائها لذاتها كأنثى.

نموذج الجازية

قدمت الجماعة الشعبية الجازية كنموذج للجمال ولرجاحة العقل، وهي ذات أصل شريف فهي ابنة الملك سرحان وزوجة شريف مكة لكنها عندما

تحتاج إليها القبيلة/ الجماعة في تغريبتها إلى تونس فإنها تلبي نداءها مضحية بكونها زوجة وأما، إذ تفارق ابنها وزوجها لتلحق بالقبيلة. وتستحسن الجماعة الشعبية فعالها دائما لأنها في صالح القبيلة ومتسقة مع الثقافة الذكورية للمتلقين. إذ يحكم حسن نساء بني هلال من خلالها فإذا ما أراد تشجيع النساء للأبطال في الحروب طلب من الجازية أن تجمع بعض النساء لهذا الغرض مثلما حدث مع الأمير عقل ونزاله مع السركس (٥٣). وإذا ما أراد حسن أو أبو زيد التحايل عبر النساء فإنه يطلب من الجاز ية ذلك مثلما حدث مع أبي زيد حين تخفى بين بنات بني هلال بقيادة الجازية أمام بوابة تونس.

حتى أنها تصل لذروة التمثيل للثقافة الذكورية والولاء للعصبية عندما دفعت بنات القبيلة لقص شعورهن/(٥٤) رمز أنوثتهن ليرسلنه مع مكاتيبهن لدياب/الرجل ليأتي مسرعا لحمايتهن والقضاء على الزناتي خليفة. وعندما يعرض الزناتي الصلح ويجتمع السلطان حسن بأبي زيد والأمراء لإبداء الرأي حتى كادوا أن يوافقوا على الصلح نجد الجازية أكثر ذكورية من الذكور بتمسكها بالثأر والولاء للقبيلة إذ تحرِّض النساء على إنزال الأبطال من على الخيول ليركبن مكانهم ويحارين نيابة عنهم موبخة من يبغي الصلح فيغضب الأمير دياب من تصرفها ويذكرها بأنه خلصها من السبي أكثر من مرة.

تقول فتاة الحي أم محمد
وأنا على قتال الزناتي جهاد
أنا بنت سرحان الأمير بلاخفا
أخي حسن سلطان ع القوم صايد
الا يا بنات اسمعوا شرح معنى
ودقوا طبول القتال مثل الرعايد
ذليتم من قتال أمير تونس
أجاويدكم راحوا ولو شرايد
ريدوا صلحا بعد تسعين أميرا
حريمهم عليهم قايمين العدايد

وفرجوا فيك يا ولد غانم

وقالوا دياب الخيل يابو العدايد

ما قالت فتاة الحي أم محمد

فلابد من حرب خليفة أكايد (٥٥)

وتستمر الجازية على هذا النهج حتى إذا ما تمكن دياب من قتل السلطان حسن ومن بعده أبى زيد وإعلان نفسه سلطانا على البلاد تسند إليها السيرة المهمة الرئيسية في الهروب باليتامى بعيدا عن دياب وتدريبهم على القتال ليعودوا من جديد ويستعيدوا ما استولى عليه دياب ويثأروا منه. لكن المفاجأة أن الجماعة الشعبية تعيد الجازية إلى خندق المرأة العادية بعد زوال عصبيتها، ولا تشفع لها فروسيتها التي برزت أمام فرسان من بني زغبة وهي ملثمة، فعندما تكشف عن شخصيتها وتعرض على دياب مبارزتها يركلها بقدمه (٥٦) فتموت في الحال جزاء تطاولها على الرجل ومناطحته. وكأن النموذج النسائي حامل الثقافة الذكورية ينحصر دوره في مساندة ودعم الرجل فإذا ما تجاوز حدود هذا الدور إلى محاولة منافسته فإن شريعة الثقافة الذكورية تحكم عليها بالركل بالأقدام.

نموذج سعدا

سعدا ابنة الزناتي خليفة نموذج الأنثى التي تضحي بعصبيتها من أجل حبها، وهو نموذج تدينه الجماعة الشعبية،فكون سعدا هي ابنة الزناتي التي تتصف بتحصيلها للعلوم ورجاحة العقل والجمال أتاح لها الخروج من خندق المرأة العادية لتكون مستشار أبيها في شئون الدولة والشفيع الذي لا ترد له شفاعة لكنها كانت على يقين من زوال دولة أبيها (٥٧) ولذلك عندما أحبت مرعي بذلت قصارى جهدها لتسعد بحبيبها أطول وقت ممكن وتحافظ على حياته هو ومن معه (أبو زيد- يحيى- يونس)، فأخفت حقيقتهم عن أبيها وتشفعت لهم حتى لا ينفذ فيهم حكم الإعدام باعتبارهم جواسيس، فتتحايل على أبيها وتقنعه بأن يترك العبد (أبو زيد) ليذهب لأهلهم لإحضار الفدية

التي يفتدى بها هؤلاء الثلاثة. وهي تعلم أن أبا زيد لن يحضر إلا ملوك بني هلال لقتل أبيها والاستيلاء على تونس. لقد وضعت السيرة أنوثة سعدا المشتعلة بحب مرعي في مواجهة حادة مع الانتماء لشريعة الثقافة الذكورية ومن ثم فهو نموذج مدان من البداية، وتسعى سعدا بعد أن اختارت الولاء لأنوثتها واحتياجاتها الوجدانية لمساندة بني هلال -قوم حبيبها- آملة أن يقابل مرعي إخلاصها في حبه بوفاء لها وعرفان بجميلها، فأفشت لبني هلال بالسر الذي مكَّن بني هلال من قتل الزناتي وهو أنه لا أحد سيقتل الزناتي سوى دياب. عندما يتم ذلك تعلن سعدا ندمها على اختيارها لأنها أصبحت في نظر الجميع "خائنة" وليس لها جزاء إلا الإذلال "فالتي تخون (أبوها!) لا يكون فيها خير لأحد فالواجب إذلالها" .

وبعد أن تعاني سعدا الأمرين على يد دياب تتمكن من مخاطبة السلطان حسن تذكره بجميلها لينقذها من تعذيب دياب لها، لكن دياب يرفض عرض حسن برحيل سعدا معه لأنها أصبحت ملكه هو. فيقترح أبو زيد أن يتسابق مع دياب بالخيل للوصول لسعدا والسابق أحق بسعدا فيوافق دياب فيتحايل أبو زيد مع سعدا بأنه إذا سبق دياب إليها فعليها أن تقول "أنا أختك يا دياب" وعندما حدث ذلك فهم دياب الحيلة فضربها بالسيف لتؤكد ندمها على محاولة مخالفة شريعة الثقافة الذكورية فترثى نفسها على فراش الموت:

تملكتم تونس وقابس أرضنا

ولا تحفظوا لي يا كرام مقام

وما نلت من مرعي مناي وبغيتي

نسيني ولم يرعى إلى زمام

فتنطق سعدا بما أرادتها الثقافة الذكورية أن تنطق به:

أشرت على أبويا شور أطاعني

ومن يأمن الأنثى يروح عدام (٥٩)



الآخر الاستعماري (الغربي)

نعتقد أن المفاهيم السابقة "الآخر السلطوي -الآخر الديني- الآخر النوعي" هي مفاهيم خلافية وهو مما دفعنا لتفصيل القول حولها، أما الآخر الاستعماري فيبدو أنه أقل خلافية من تلك المفاهيم، ذلك أن "الآخر" المطروح في كتابات النخبة في العصر الحديث هو الآخر الغربي، ولا يهمنا تتبع مواقف النخبة من هذا الآخر وتصنيفها في هذا المقام وإنما ما نود التأكيد عليه هنا أن كون الآخر الغربي استعماريا وكونه متقدما هو ما مزّق الذات العربية النخبوية التي تحاول منذ بداية عصر النهضة أن تلتقي على رؤية للآخر بما يمكنها من التعامل معه بندية.

أما بالنسبة للثقافة الشعبية فلا نزعم أنها لا تعاني من داء التمزق الذي تعانيه الرؤية النخبوية للآخر الغربي، فكون الثقافتين (الشعبية والرسمية) متفاعلتين يسمح بانتقال عدوى التمزق للثقافة الشعبية. لكن المشكلة أننا لا نستطيع أن نحدد مواضع التمزق، وذلك لأنه من الصعب أن نتبين رؤية الجماعة الشعبية للاستعمار غير العسكري بما يشتمل عليه من مظاهر التقدم التي تغري بالانبهار به، وأهداف ومخططات استعمارية تعوق اللحاق به. ومن ثم فإننا ليس بإمكاننا في هذا المقام سوى أن نسجل رؤية الجماعة الشعبية للاستعمار التقليدي (العسكري) من خلال الموال الشهير الذي نتج عن المذبحة الإنجليزية في دنشواي:

من بعد حكم المحافظ والشاويش والباش
غلايين وسحبها الخديوي محريه للباش
وآدى الإنجليز اتسلطنت بعد ما كانوا أبواش
نزلوا على الجيش لا خلوا نفر ولا أخوه
اللي انجتل مات وأدي اللي في سجنهم جلدوه
واللي خدوه غدر وفي سجنهم ورموه
يوم شنج زهران كانت صعب وجفاته
أمه تعيط من فوج السطوح واخواته

أمــه تعــيط وتجــول يا خــســارة وليــفــاته
دا كـــان له أب شـــجــيع يوم الشنج لم فـــاته
جــــالوا المســـاكين جــدّت لنا نصـــره
من بعــد نصــر الديانه يجــينا مــصطفى كــامل
وجـــالوا جــوم يا ســـبع واتكلم كـــلام كـــامل
جـــام الســبع بالليل من منامـــه ولا اســـتناش
على كـــبـــرات الإنجليـــز عـــزمـــهم ولا خـــلاش
وجال لهم يا انجليز علشان ما انتم البر في أيديكم
دا احــنــا الجـــــــانون والحــج فـي ايــديــنــا
جـــالوا له يالا بالعـــجل يا مـــصطفى فـــدنا
جـــال لهم طالب رفـــد كـــرومـــر جــوام خــتــمــوا له
وطـالب مـكـافـــأة لأهـل الدم صـــــرفـــوا لــه
وطالب خــمــســتــاشــر من المســاجين وافــجــوا له
وفـــات على مـــصـــر مـــزازكـــهـــا ضـــربوا له
رجع، زجــوه سم يا خـــســارة مـصطفى كـــامل (٦٠)

واضح من الموال أن المستعمر الإنجليزي هو العدو الذي يقتل الأبرياء من المصـريين، ويبـرز مـصطفى كـامل رمـزا للوطني المدافع عن قـضـيـة بلاده الأساسية وهي الاستقلال لكن ما يلبث أن يسمه الإنجليزية ليتخلصوا منه.

هذه الرؤية الشعبية للآخر الاستعماري تستند على فضح وحشية المستعمر وإدانته دون أن ترى فيه أي جانب من جوانب التقدم والمدنية يدفعها للانبهار به .

ويسجل د.أحمد مرسي أغنيتين نادرتين لم يعد كثير من الناس يعرفونهما إلا أنهما يكملان رؤية الجماعة الشعبية للآخر الاستعماري

الأغنية الأولى:

اللي يحب إنســـان يجــول له يا روايح ســـعـــد
من كـــره إنســـان يجـــول له يا شـــبـــيـــه عـــدلي

إن تاجـرت فـي صــدف تكسب مــدام مــعــاك ســعــد
وإن تـاجــرت فـي جــواهــر تـخــســـر بـســبـب عــدلـي
ســــــعــــــد يـجـــــول لـعـــــدلـي إيـه
خليُّـــهم يســـيـــبـــوا البـــر بالاحـــســـان
مـــصـــر دي بلدنا وفـــيـــهـــا الست بالإحـــســـان
ولـيــــه يـا عــــدلـي بتـــــوالس مع الخـــــوان
دحنا مـــصـــريين ودايما في كل العـــهـــود أخـــوان
إن وافجـتتي ها يجلو عن الوطن وتتول الهنا وا لسعد
ومـن حب إنســـان يجـــول لـه يـا روايح ســـعـــد (٦١)

الأغنية الثانية:

إمـــــتى يعــــود وفـــــدنا وينسّـــــر خـــــاطـرنا
أهـم الإنجليـــز دول ســـبب الغم والهـــيـــجـــان
كـــرشـــوا ســـعـــد ويجـــالوا زمـــان مـــا بان
ذا ســـعـــد تعـــبـــان علشـــان خـــاطرنا
وامـــتى يعـــود وفـــدنا وينســـر خـــاطرنا (٦٢)

وتكتمل الرؤية بالتأكيد على ضرورة توحيد المواجهة والوقوف صفا واحدا وإفساد أي محاولة من الاستعمار للتفتيت والفتنة. ولا يخفي رفض الجماعة الشعبية لأي صفقة بين الآخر سلطوي والآخر الاستعماري.

كما أن الجماعة الشعبية تؤكد عدم مسئوليتها عن الهزيمة أمام الآخر الاستعماري وذلك عن طريقين؛ الأول يبرز في اتهامها للآخر السلطوي بالتخاذل أمام الآخر الاستعماري وعدم قدرته على حماية البلاد وربما عدم حرصه على ذلك، وهو ما أبرزه -على سبيل المثال- موال "حادثة دون شواي" السابق في موقف الخديوي وأتباعه من محافظ وشاويش وباش. أما الطريق

الثاني الذي سلكته الجماعة الشعبية لتأكيد عدم هزيمتها أمام الآخر الاستعماري، فضلا عن عدم انبهارها به فكان أكثر أشكالها التعبيرية سرية وقدرة على النقد اللاذع وحملا لرؤيتها، ألا وهو "النكتة الشعبية"، ولعل سريتها ترجع لألفاظها الجنسية المطرودة من المجال الرسمي للكتابة. وقد جمعت عددا من النكات الشعبية التي تدور حول رؤية الجماعة الشعبية للآخر الغربي. فلاحظت الجماعة الشعبية جعلت الصراع بينها وبين الآخر الغربي في هذه النكات ليس صراعا عسكريا، وإنما صراع لإثبات القدرة الذكورية.

فالفحولة هنا لها دلالتها على القوة والاستقلال في آن، بمعنى أن الفحولة قوة لأن غير القادر عليها فاقد لأهم مقومات الرجولة في نظر الجماعة الشعبية ومن ثم فهو منكسر، أما دلالة الفحولة على الاستقلال، فمن جهة أن لا دخل لأحد في حسم صراعها مع الآخر الغربي على هذا المستوى، فهى قدرة ذاتية لا دخل للآخر السلطوي فيها. ومن ثم تحسم الجماعة الشعبية هذا الصراع لصالحها دائما وممثلها دائما في هذه النكات (الصعيدي/ رجل الجنوب). ونضرب مثالا يتكرر شكله التعبيري ودلالاته في عشرات الأمثلة، إذ حكى لي حسن رشاد-٤٠ سنة- دار السلام- القاهرة الآتي:

"مرة عملوا مسابقة.. يشوفوا مين يقدر ينام أكتر مع الستات، كان في المسابقة واحد صعيدي وواحد أمريكي وواحد فرنساوي وواحد إنجليزي وقالوا كل واحد يخش العمارة دية.. في كل شقة واحدة ست مستنايه، دخل الفرنساوي شقة والتانية وطلع ماشي على ركبه.. دخل الأمريكي شقة والتانية والتالتة وطلع خلصان.. دخل الإنجليزي شقة والتانية والتالتة والرابعة وطلع بينهج.. دخل الصعيدي شقة والتانية .. دور والتاني هُبّ طلع السطوح.. طلعوا وراه لقوه بيضرب... (يمارس العادة السرية)"(٦٣).

الدلالة المباشرة البارزة للعيان في هذا الشكل من النكات الشعبية إثبات الجماعة الشعبية لذاتها ولقدراتها أمام الآخر الغربي بمختلف جنسياته، لكن السؤال الذي يحتاج التأمل هنا: لماذا اختارت الجماعة الشعبية أن تثبت ذاتها وقدراتها (الجنسية) أمام الآخر الغربي من خلال هذا الشكل دون غيره، مع

الوضع في الاعتبار ما لهذا الشكل من رصيد ساخر من أبطاله (الصعيدي)؟ هل يمكن أن تفضي الإجابة عن هذا السؤال لنقض الدلالة المباشرة المستخلصة من هذه النكات (إثبات الذات أمام الآخر الغربي) لتؤسس لدلالة غير مباشرة ومقصودة وهى السخرية من النموذج الممثل للجماعة الشعبية ليس لشئ إلا لأنه الأكثر حرمانا من حقوق المواطنة؟ وبهذا تكون الدلالة العميقة لهذه النكات الشعبية سخرية الجماعة الشعبية من وضعية بطلها المُطالب بإثبات الذات أمام الآخر الغربي والمسلوبة حقوق مواطنته أمام الآخر السلطوي. ليكون بطل الجماعة الشعبية فحلا في مواجهة الآخر الغربي مخصيا في مواجهة الآخر السلطوي. وبذلك تصل المفارقة لذروتها وتحقق النكتة وظيفتها الإضحاكية.

هوامش الفصل الثاني

١- ابن خلدون "المقدمة" ج٢، ص ٤٨٩
٢- د. علي الوردي "منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته" ص ٢٤٩
٣- د.علي أومليل: "السلطة السياسية والسلطة الثقافية" ص ٣٠
٤- د. غالي شكري: "إشكالية الإطار المرجعي للمثقف والسلطة" ص ٦٥
٥- د. برهان غليون: "مجتمع النخبة" ص١٠٣
٦- نفس المرجع ص ١٠٣
٧- نفس المرجع ص ١٠٣
٨- محمد المرزوقي "منازل الهلاليين في الشمال الأفريقي" ص ٢١
٩- د. عبد الحميد يونس: "سيرة بني هلال" ص ٧٨
١٠- تغريبة بني هلال ص٢
١١- المصدر السابق، نفس الصفحة.
١٢- د. عبد الرحمن أيوب: "استمرارية الآداب الشعبية" ص٢٨١
١٣- عبد الحميد حواس: "الحكومة في الثقافة الشعبية" ص١٦٤
١٤- تغريبة بني هلال ص-ص ٢٢٧-٢٢٨
١٥- نفس المصدر ص ٢٢٨
١٦- نفس المصدر ص٢٢٩
١٧- د. نبيلة إبراهيم: "الوعي العربي ونموذج البطل" ص٣٤٩، في "الأدب العربي.. تعبيره عن الوحدة والتنوع".
١٨- نفس المرجع ص٣٥٠
١٩- د. سعيد يقطين: "قال الراوي" ص٤٣
٢٠- نفس المرجع ص٥٠
٢١- التغريبة ص٣
٢٢- التغريبة ص٤
٢٣- التغريبة ص٥
٢٤- التغريبة ص٥-٦
٢٥- التغريبة ص -ص ١٠-١١
٢٦- التغريبة ص ١٦
٢٧- التغريبة ص ٢٧٢
٢٨- التغريبة ص ٢٨١
٢٩- التغريبة ص٣٢٧
٣٠- التغريبة ص ٢٢١ وانظر أيضا ص-ص: ١٦٧-١٦٨
٣١- التغريبة ص٣٨٨
٣٢- د. الطاهر لبيب: "الآخر في الثقافة العربية" ص ٢٥
٣٣- المرجع السابق ص٣٢
٣٤- المرجع السابق: نفس الصفحة

٣٥- نقلا عن زكريا الحجاوي "حكاية اليهود" ص ٤٢٣-٤٤٨، إذ نحرص على تدوين النص كاملا هنا بغرض التحليل، ولإتاحة قراءته وذلك لصعوبة العثور عليه الآن.

٣٦- التغريبة ص٣٦٤

٣٧- التغريبة ص٣٦٥-٣٦٦

٣٨- التغريبة ص٣٦٧

٣٩- د. عبد العظيم أنيس: "مدخل عام إلى المشكلة الطائفية" ص٢٦ في: أبو سيف يوسف وآخرين "المشكلة الطائفية في مصر"

٤٠- د. فؤاد مرسي: "الفتنة الطائفية والقوى الخارجية" ص١٢٧ في المرجع السابق.

٤١- الأب متى المسكين: "الطائفية والتعصب" ص ٣-٧ نقلا عن طارق البشرى "المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية" ص٧٣٤

٤٢- د. أحمد مرسي: "مقدمة في الأغنية الشعبية" ص ١٥٣-١٥٤

٤٣- إبراهيم حلمي: "بيت المقدس في الفولكلور المصري" ص١٤-١٥، دراسة قدمت في المؤتمر القومي للقدس الذي عقد بالقاهرة ٧-٨ يونية ١٩٩٨

٤٤- سيرة الملك الظاهر بيبرس ص١٦

٤٥- سيرة الظاهر بيبرس ص ٨١٥، ج٢

٤٦- إبراهيم حلمي: "المرجع السابق" ص ص ٩ -١٠

٤٧- رفاعة الطهطاوي: "الأعمال الكاملة" ج٢، ص٥٥٦-٥٥٧

٤٨- د. لطفي حسن سليم: "الطفل في التراث الشعبي" ص ١١٢

٤٩- المرجع السابق ص١١٩

٥٠- المرجع السابق ص١١٨

٥١- المرجع السابق ص١١٧

٥٢- تغريبة بني هلال ص١٦٢

٥٣- المصدر السابق ص١٥٥

٥٤- المصدر السابق ص٢٥٩

٥٥- المصدر السابق ص ٢٧٧

٥٦- المصدر السابق ص٣ ٧٧

٥٧- المصدر السابق ص ص ٢٦-٢٧

٥٨- المصدر السابق ص ٣١٦

٥٩- المصدر السابق ص٣١٩

٦٠- د. أحمد مرسي "مقدمة في الأغنية الشعبية" ص ١٧٩-١٨٠

٦١- المرجع السابق ص١٨١

٦٢- المرجع السابق ص١٨٢

أما بعد



رعاة البشر

من المؤكد أنني لست معصوما من الخطأ، لكننا كجيل -جيل التسعينات- نزعم أننا معصومون من اليأس إذا ما وضحت الرؤية، تلك الرؤية التي حاولت أن أتلمس ملامحها عبر هذه الدراسة. فإذا كان جيل الآباء وقت كانوا أبناء يشكو من أنه "جيل بلا آباء" فإن جيل التسعينيات يشكو الآباء. فقد ورث عنهم إشكالية مركبة تخص العلاقة بالسلطة من ناحية والعلاقة بالشعب من ناحية ثانية. والحقيقة أنهما ليستا علاقتين وإنما علاقة ذات وجهين. ونعتقد أن طبيعة هذه العلاقة السبب الرئيسي في فشل مشروع "النهضة العربية".

لقد سعت هذه الدراسة "المتعجلة" إلى طرح ما مؤداه أن شكل السلطة يشكل باقي العلاقات التي يمثل الشعب أحد طرفيها، فقد تبين أن المسكوت عنه في الثقافة الشعبية هو آخرية السلطة المستندة في ادعاء مشروعيتها إلى العصبية/ القوة مما يجعل منها مجرد "سيطرة" حسب مصطلحات علم السياسة، ومن ثم كان الآخر السلطوي المحور الرئيسي لتحديد طبيعة علاقة الشعب "بالآواخر الأخرى". بعبارة أخرى يلعب الشعب في لعبة "الآخر" دور المفعول فيه وليس الفاعل، فالفعل مقصور على السلطة/ السيطرة بوصفها فاعل العلاقات، ذلك الفاعل الذي يحمّل المفعول فيه تبعات فعله. وفي حالات اللزوم يستغني الفاعل عن المفعول فيه نهائيا فيسكنه الهامش.

وليس المراد من ذلك القول وصم الشعب بالسلبية والرضوخ بقدر وصم

الآخر السلطوي بالوحشية والاستبدادية في فعله المباشر وبالدهاء والمكر في فعله غير المباشر، إذا ما وظف آليات الأدلجة التي يسهم في تعظيم دورها بشكل أو بآخر "الآخر النخبوي" سواء كان في موقع الفقيه أو في موقع المثقف حامل ألوية العلمانية أو التقدمية.

وعلى هذا فأشكال الأواخر الأخرى كما تبدت في الدراسة (الآخر النوعي -الآخر الديني (المسيحي- اليهودي) -الآخر الاستعماري) هي بشكل أو بآخر حاصل فعل الآخر السلطوي بالشعب وإن كان عبر طريقين مختلفين، فالآخر النوعي حاصل فعل الآخر السلطوي بالشعب عبر طريق (العصبية/ القوة)، فالمرأة -كما أوضحت الدراسة- تحصل على كثير من حقوقها إذا ما كانت ذات عصبية أو كانت مدعمة بشكل أو بآخر العصبية وحامية للثقافة الذكورية فإذا ما زالت عنها أسباب عصبيتها أو تمثلت خطابا مناهضا للثقافة الذكورية أو حتى في أبسط الصور لم تدعم الثقافة الذكورية بإنجاب الذكر كان ذلك كافيا لحرمانها من أبسط حقوقها الإنسانية.

أما الآخر الاستعماري فهو حاصل فعل الآخر السلطوي بالشعب عبر طريق: (العجز/ القوة الزائفة)، فكما أوضحت الدراسة فإن الشعب يتهم الآخر السلطوي بالعجز عن مواجهة الآخر الاستعماري مما يكشف عن زيف ادعاء القوة أو بعبارة العرب "أسد عليَّ وفي الحروب نعامة".

أما الآخر الديني (المسيحي -اليهودي) فصورته أكثر تعقيدا من صورتي الآخر النوعي والآخر الاستعماري، ذلك أنه يحمل إضافة إلى فعل الآخر السلطوي بالشعب لتشكيل صورة الآخر الديني، التي تتفق ومصالحه السياسية الداخلية يحمل تبعات اشتراكه مع الآخر الاستعماري في الدين مما ينعكس سلبا على صورته، وبالتالي حقوقه في حالة تعارض مصالح الآخر السلطوي مع مصالح الآخر الاستعماري والعكس صحيح.

تلك هي رؤية الثقافة الشعبية للآخر والتي حاولت الدراسة تبينها في حدود إمكانيات الباحث المحدودة لاسيما أن أطروحة الدراسة تحتاج لمزيد من البحث والتدقيق والمراجعة. وقصارى تمنياتنا أن تكون الدراسة قد استطاعت

إثارة ذهن القارئ لإعادة قراءة العلاقات، ومن ثم تحديد المفاهيم حتى يمكن مساءلة ما رسخ في أذهاننا من بديهيات.. فربما تمنع المساءلة وإعادة قراءة العلاقات وقوع جيل التسعينيات في فخ "المقايضة" الذي نصبه له "الآخر السلطوي". وهنا يلزم الربط بين رؤية الجماعة الشعبية للآخر.التي هي رؤية للذات وبين المطروح على الشباب بوصفه بديهيات تتعلق بالحاضر والمستقبل مصرياً وعربياً.

فثمة أمور اتفق قومنا على أنها بديهيات،

الأولى منها إجماعهم على أننا نمارس في الزمن الحاضر الحياة،

والثانية أن الشباب يصنع المستقبل،

والثالثة أن وطننا مصر،

وأخيرا أجمعوا على وأد الأسئلة التي تحوم حول معتقداتهم خوفا من سقوط المعبد.

إن هذه البديهيات تستند على ثلاثة مفاهيم رئيسية هي "الزمن الحاضر - الشباب -مصر" ومن ثم يمكن التأكيد على أن كل مفهوم من هذه المفاهيم ليس له معنى واحد يُتفق عليه، ومن هنا تتأتى مشروعية السؤال حول المواقع التي ينظر منها قومنا لحاضر ومستقبل مصر.

إن تعدد المواقع قد يوهم المرء باستحالة تصنيفها في كيانات تشترك في رؤية معينة للعالم تميزها عن غيرها، لكن المحاولة توحي بإمكانية توزيع هذه المواقع على نوعين من الرؤية:

أولا: رؤية رعاة البشر وذويهم من أصحاب الصف الأمامي.

ثانيا: رؤية الصفوف الخلفية التي تقضي حياتها في خدمة رعاة البشر، حتي يتيحوا لهم أن يتفرغوا لمهمتهم الأساسية وهي اتخاذ القرارت، والتي تستلزم وفقا لمعتقداتهم عدم شغل الذهن بما ينشغل به أصحاب الصفوف الخلفية من قلق على المأكل والمشرب والملبس والعمل والصحة والأولاد .. الخ.

إن هذا التناقض بين الرؤيتين ينتج تناقضات على مستوى المفاهيم الرئيسية لبديهيات قومنا، نستطيع أن نفهم منها كيف تتم المقايضة؟

مقايضة الحاضر بالغائب

عندما قسم الإنسان الزمن إلى (ماضي -حاضر -مستقبل) لم يكن يعكس إلا وعيه بذاته (طفولة -شباب -شيخوخة)، لكن ما يحدث في الواقع أن رعاة البشر يتعاملون مع الزمن بطريقة تختلف عن تعامل الصفوف الخلفية معه. فرعاة البشر يعرفون كيف يوظفون كل شئ لممارسة حيواتهم في الحاضر. فالزمن الحاضر هو الزمن الأوحد الجدير بممارسة الحياة فيه، ومن ثم يعتبر رعاة البشر كلا من الماضي والمستقبل مجرد أزمنة مساعدة يستعين بها المحترفون لتثبيت الحاضر، وفي الناحية المقابلة يرفض رعاة البشر أن تتعامل الصفوف الخلفية مع الزمن من نفس منطلقهم حيث يدفعونهم لأن يقايضوا على الحاضر بالغائب، سواء كان ماضيا أو مستقبلا، فيتم مسخ ملامح الحاضر وذلك بالتعامل معه بوصفه جسرا لا يصلح لممارسة الحياة عليه مما يلزم تأجيلها لحين عبوره، ولأنه جسر بلا نهاية فإن الصفوف الخلفية تبقى أسيرة إحساسات الندم والتمني لأنها قبلت أن تنخدع بوهم تأجيل ممارسة الحياة في الزمن الحاضر أملا في مستقبل أفضل.

مقايضة فحولة الشباب بعقم رعاة البشر

إن ثنائية (فحولة/ عقم) تتجاوز في هذا الصدد المستوى البيولوجي لتعني الدلالة الأشمل (القدرة/العجز) على مختلف مستويات الممارسة الحياتية. ويصبح اقتران "الشباب" بمفهوم "القدرة على التغيير" أمرا بديهيا يردده الشباب ويستهلكه رعاة البشر إعلاميا دون أن يتساءل أحد عن مدى واقعية هذه المسألة البديهية. بينما قد يثير الربط بين مفهوم "رعاة البشر" ومفهوم "العجز عن التغيير" الاختلاف، لكنه اختلاف تؤيده الإجابات الجاهزة التي تنتفخ بها بطون أولئك الذين لا يعطيهم الواقع فرصة تأمله فضلا عن صنائع الإعلام الرسمي. ومن ثم ينبغي أن تضع النظرة لقدرة الشباب على التغيير وعجز رعاة البشر عنه في اعتبارها العلاقة القائمة بين رؤية كل منهما حتى تتبع زاوية رؤية مختلفة.

إن تصور رعاة البشر للزمن الذي لا يتجاوز حاضرهم بوصفهم رعاة البشر يدفعهم لتوظيف كل الإمكانات لاستمرار هذه الصفة وتصبح المهمة الأساسية لكل المؤسسات تثبيت الوضع القائم لأنه الوضع المناسب للمحافظة على المصالح الفردية العليا، وبالتالي احتواء أية محاولة للتغيير لخدمة هذه المصالح مما يؤكد عجز هذه الرؤية عن التغيير وقدرتها في نفس الوقت على احتواء فحولة الشباب وذلك بتفريغها من محتواها وجعلها مجرد أداة لتثبيت الوضع القائم طالما أنها قبلت تأجيل ممارسة الحياة في الحاضر وحصر دورهم في تنفيذ القرارات التي يصدرها رعاة البشر.

إنها دائرة تتوهم فيها الصفوف الخلفية أنهم يسعون لتنفيذ الاستراتيجيات الهادفة للتغيير فتكتشف هذه الصفوف الخلفية أنها وصلت لنفس النقطة التي بدأت منها وأنهم سعوا لتنفيذ استراتيجيات لم تهدف إلا للتثبيت، فتضيع فحولة الشباب ويصابون بالعقم مما يجعلهم مؤهلين في المستقبل لتبني رؤية رعاة البشر. وهكذا تتم المقايضة!!

مقايضة حقوق المواطنة بشعار الوطن

الوطن.. كلمة لها رصيد تاريخي في حماية البلاد والنكاية بها في آن. فعندما كانت توظف لتعبئة الشعب بجميع فئاته ضد عدو خارجي كان للكلمة مصداقيتها، وبالتالي مفعولها الذي لا ينكره التاريخ، لكن ثمة عوامل أفقدت الكلمة مصداقيتها ومفعولها إلى حد بعيد، فالصلة المنطقية بين الحصول على الحق والمسئولية عن أداء الواجب تؤكد أن من يحصل على حقه يشعر بمسئوليته عن أداء واجباته المكلف بها، فإذا سلب الحق سقط التكليف، لقد كان لكلمة "الوطن" مفعولها ومصداقيتها عندما كان ثمة يقين عند المواطن بأنه مشارك، وبالتالي مسئول عن إدارة وحماية الوطن. لكن غياب المشاركة والإحساس بأن الأمور تتم بطريقة آلية لا دور للصفوف الخلفية فيها أفضى إلى حالة من اللامبالاة تتوزع بدرجات متفاوتة تبدأ بالعزلة ويشترك فيها فريقان، الفريق الأول من يقطنون تحت خط الفقر حيث لم تعد كلمة "الوطن"

تسد جوعهم أو تكسو أولادهم... الخ.

أما الفريق الثاني فهم من لا تصل كلمة الوطن إليهم وليس لشيء إلا لأن صوت الفساد القانوني وغير القانوني المقنن أيضا يشغل آذانهم دائما لمتابعة أرصدتهم في البنوك المحلية والدولية إذ يتحول الوطن عند هؤلاء إلى "بقرة حلوب" فمها يلتهم "الجماعة الشعبية" وضرعها يستحلبه أولئك "مستحلبو الأوطان".

وتصل اللامبالاة إلى ذروتها عند "سماسرة الوطن" و"تجار الكلمة" الذين كتبوا "صك المقايضة".. مقايضة حقوق المواطنة بشعار الوطن، الذي لم يعد يعني سوى خدمة المصالح الفردية العليا وتثبيت الوضع القائم.. هكذا تتم المقايضة!!

المصادر والمراجع

أولا : المصادر

١- تغريبة بني هلال -مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح - ميدان الأزهر-القاهرة
٢- سيرة الملك الظاهر بيبرس - المكتبة الثقافية بيروت-لبنان-د.ت
٣- نص "خضرة الشريفة" نقلا عن زكريا الحجاوي "حكاية اليهود" مكتبة الدراسات الشعبية ع٢٥ ج١- الهيئة العامة لقصور الثقافة-القاهرة أبريل ١٩٩٨
٤- الأمثال الشعبية التي استعانت بها الدراسة.
٥- جمع لعدد من النكات الشعبية حول فكرة "الآخر" قمت به وكان مصدري: حسن رشاد-٤٠ سنة- دار السلام، القاهرة

ثانيا : المصادر التراثية

١- ابن أبي أصيبعة: "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" دار الثقافة، بيروت، ج١
٢- ابن خلدون : "المقدمة" تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ج٢، ط٣، القاهرة.
٣- ابن العماد: "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" تحقيق د. محمد الأرناؤوط، بيروت.١٩٨٩
٤- القلقشندي: "صبح الأعشى في صناعة الإنشا" الهيئة العامة للكتاب، ج١، القاهرة، ١٩٨٥.

ثالثا : المراجع المترجمة

١- إسكندر ستيبتشفيتش: "تاريخ الكتاب، القسم الأول، ت: د محمد الأرناؤوط، عالم المعرفة ع١٦٩، الكويت، يناير ١٩٩٣.
٢- شالوت سيمور سميث: "موسوعة علم الإنسان"، مجموعة مترجمين بإشراف د. محمد الجوهري، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة ع٦١، القاهرة ١٩٩٨.
٣- مانفريد وماتشيوتي: "ابتكار التكنولوجيا وانتشارها: المطبعة كمثال" ت: د. محمد أمين سليمان، سلسلة العلم والمجتمع، منوعات علمية، اليونسكو ع٧٦.
٤- يان فانسيا: "المأثورات الشفاهية" ت: د. أحمد مرسي، دار الثقافة، ط١، القاهرة ١٩٨١.

رابعا : المراجع العربية المعاصرة

١- أبو سيف يوسف وآخرون: "المشكلة الطائفية في مصر" مركز البحوث العربية ط١، القاهرة ١٩٨٨.
٢- أحمد شمس الدين الحجاجي: "العرب وفن المسرح"، دار المعرفة بالكويت ط٢، ١٩٨٤.
٣- أحمد مرسي: "مقدمة في الأغنية الشعبية" الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط٢، القاهرة ١٩٩٧.
٤- أدونيس: "الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب" دار الساقي، بيروت،ج٤.
٥- الطاهر لبيب وآخرون: "الثقافة والمثقف في الوطن العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت ١٩٩٢.
٦- الطاهر لبيب: "الآخر في الثقافة العربية" ضمن مجلة "إضافات"، ع١، القاهرة، يناير ١٩٩٧.

٧- برهان غليون: "مجتمع النخبة" معهد الإنماء العربي" ط١، بيروت ١٩٨٦.
٨- زهير حطب وآخرون: "في الأدب والتأليف والترجمة في الرواية العربية" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٣.
٩- سعيد يقطين: "قال الراوي" المركز الثقافي العربي، ط١، الدار البيضاء وبيروت، ١٩٩٧.
١٠- سيد البحراوي: "الحداثة التابعة في الثقافة المصرية" ميريت للنشر، ط١، القاهرة ١٩٩٩.
١١- طارق البشري: "المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية" الهيئة العامة للكتاب، ط١، القاهرة يونيو ١٩٨٥.
١٢- عبد الباسط عبد المعطي: "الثقافة الشعبية والوعي التاريخي" حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، العدد ١٤، جامعة قطر، ١٩٩١.
١٣- عبد الحميد حواس: "الحكومة في الثقافة العربية" ضمن مجلة "قضايا فكرية" العدد الأول، القاهرة يونيو ١٩٨٥
١٤- عبد الرحمن أيوب وآخرون: "سيرة بني هلال" أعمال الندوة العالمية الأولى حول السيرة الهلالية، ط١، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠
١٥- عبد المنعم تليمة وآخرون: "الأدب العربي تعبيره عن الوحدة والتنوع" ط١، بيروت، مارس ١٩٩٧.
١٦- فوزي العنتيل: "بين الفولكلور والثقافة الشعبية" الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط٢، ١٩٩٩.
١٧-علي الوردي: "منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته" دار كوفان، ط٢، لندن، ١٩٩٤.
١٨- علي أومليل: "السلطة السياسية والسلطة الثقافية"، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت، ١٩٩٨
١٩- لطفي حسين سليم: "الطفل في التراث الشعبي" الهيئة العامة لقصور الثقافة، مكتبة الدراسات، ع٤٩ أبريل ٢٠٠٠
٢٠- لويس عوض: "تاريخ الفكر العربي الحديث.. الخلفية التاريخية" دار الهلال، ط٣، س كتاب الهلال ع٢١٥، القاهرة د.ت.
٢١- محاسن الوقاد: "الطبقات الشعبية في القاهرة المملوكية" الهيئة العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين ع١٥٢، القاهرة ١٩٩٩.
٢٢- محمد حافظ دياب: "إبداعية الأداء في السيرة الشعبية"، ج١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مكتبة الدراسات الشعبية، القاهرة يوليو ١٩٩٦.
٢٣- محمد عابد الجابري: "المثقفون في الحضارة العربية" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
٢٤- مجموعة باحثين: "أعمال الملتقى الدولي بالجزائر حول الشفاهيات الأفريقية"، المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر ١٩٩٢.
٢٥- مجموعة باحثين: "ملف أعمال المؤتمر القومي للقدس" المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٨.
٢٦- ناصر الدين الأسد: "مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية"، دار المعارف، ط٦، القاهرة، ١٩٨٢.
٢٧- ناصيف نصار: "منطق السلطة".. مدخل إلى فلسفة الأمر" دار أمواج، ط١، بيروت، ١٩٩٥.
٢٨- نبيلة إبراهيم: "أشكال التعبير في الأدب الشعبي" مكتبة غريب، ط٣، القاهرة ١٩٨٩.

فهرس



قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: مناظرات حقوق الإنسان:

١-ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني: منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).

٢-الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.

٣-الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.

٤-ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.

٥-التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

٦-حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي: عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.

٧-حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين: الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.

٨-الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية: غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

ثانياً: مبادرات فكرية:

١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر (لبنان).

٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع (سوريا).

٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).

٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).

٥- حقوق الإنسان وحق المشاركه وواجب الحوار: د. احمد عبد الله.
٦- حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقى (تونس).
٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ.
٩- الأطفال والحرب- حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.
١٤- أزمة نقابة المحامين: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- مزاعم دولة القانون في تونس!: د. هيثم مناع.
١٦- الإسلاميون التقدميون. صلاح الدين الجورشي.
١٧- حقوق المرأة في الإسلام. د. هيثم مناع.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد – تحرير: بهي الدين حسن.
٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن. تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).

٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد.
٤- اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان: محمد أمين الميداني.

خامساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر: د.هويدا عدلي.

سادسا: مبادرات نسائية:

١- موقف الأطباء من ختان الإناث: آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده (فلسطين ٤٨).

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني.
٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية: أحمد تهامي.
٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط: أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- حكمة المصريين. أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- أحوال الأمن في مصر المعاصرة: عبد الوهاب بكر.
٦- موسوعة تشريعات الصحافة العربية: عبد الله خليل.
٧- نحو إصلاح علوم الدين: التعليم الأزهري نموذجا: علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
٢- الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.

٣- فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
٤- فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.
٥- السينما وحقوق الناس: هاشم النحاس وآخرون.

تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- " سواسية ": نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٦ عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٢٠ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ٩ أعداد]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

عاشرا: قضايا حركية:

١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.
٢- تمكين المستضعف. إعداد: مجدي النعيم.

حادي عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:

١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.
٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو

- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان

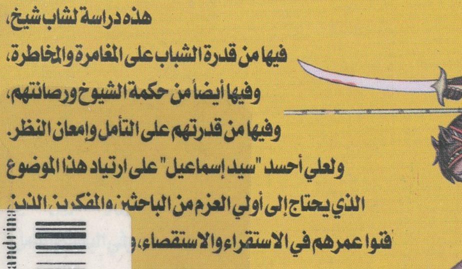
- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستايلي

• • •

(تحت الطبع أو الإعداد)

١. نحو آفاق جديدة لتطور الحركة العربية لحقوق الإنسان.
٢. الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان.
٣. الجمعيات الأهلية.
٤. آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي.
٥. دليل تعليم حقوق المرأة.
٦. إشكالية الفكر القومي العربي وحقوق الإنسان.
٧. مصر والجمهورية البرلمانية.
٨. قضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية في تونس.
٩. قضايا حقوق الإنسان والإصلاح السياسي في مصر.
١٠. المأثور الشعبي وحقوق الإنسان.
١١. الإصلاح المطلوب للأمم المتحدة.
١٢. الأدب العربي القديم وحقوق الإنسان.





هذه دراسة لشاب شيخ،

فيها من قدرة الشباب على المغامرة والمخاطرة،

وفيها أيضاً من حكمة الشيوخ ورصانتهم،

وفيها من قدرتهم على التأمل وإمعان النظر.

ولعلي أحسد "سيد إسماعيل" على ارتياد هذا الموضوع

الذي يحتاج إلى أولي العزم من الباحثين والمفكرين الذين

فنوا عمرهم في الاستقراء والاستقصاء، و